مصطفى صفوان

التحليل النفسي

علمًا وعلاجًا وقضيّة

ترجمة
د. مصطفى حجازي

هيئة البحرين
للثقافة والآثار



هذا الكتاب

هذا الكتاب خلاصةُ ستين عامًا
من التفكير والممارسة والكتابة
في التحليل النفسي. مؤلفه جمع
بين ثقافات ولغات مختلفة،
وأهلُ الاختصاص يعتبرونه
ذاكرةً حيّة للحقل الفرويدي
ومحلِّلًا مبدعًا فيه.

يعرض الكتاب العناصرَ الأساسيّة
للتحليل النفسي ويوضّحها،
من خلال تتبّع مساراتٍ ثلاثة لهذا
العلم: إنجازاته النظريّة المتتابعة،
ووظيفته العلاجيّة الفريدة،
وتاريخه المؤسّسي المضطرب.

لا تزال المعرفة بالتحليل النفسي،
وتحديداً بطبيعة اللّاوعي ودوره،
معرفةً محدودة كثيراً في العالم
العربي، وهذا الكتاب يساهم
في سدّ الفراغ. إنه مرجع دقيق
وعميق لأهل الاختصاص ولغيرهم
من الطّلاب وشباب الباحثين.

التحليل النفسي

علمًا وعلاجًا وقضيّة

مصطفى صفوان

التحليل النفسي

علمًا وعلاجًا وقضيّة

ترجمة

د. مصطفى حجازي

هيئة البحرين
للثقافة والآثار



التحليل النفسي، علمًا وعلاجًا وقضيّة

تأليف مصطفى صفوان

ترجمة مصطفى حجازي

الطبعة الأولى: المنامة، 2016

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر، بالضرورة، عن وجهة نظر تتبنّاها هيئة البحرين للثقافة والآثار»

Moustapha Safouan
La Psychanalyse
Science, Thérapie - et Cause




هيئة البحرين
Bahrain Authority for
للثقافة و الآثار
Culture & Antiquities

المنامة، مملكة البحرين، ص.ب.: 2199
هاتف: 298777 17 973+ ـ فاكس: 293873 17 973+
e-mail: info@culture.gov.bh - www.culture.gov.bh

توزيع: منتدى المعارف
بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص. ب.: 113-7494 حمرا ـ بيروت 2030 1103 لبنان
e-mail: info@almaarefforum.com.lb

طُبع في: مطبعة كركي، بيروت، e-mail: print@karaky.com

رقم الإيداع بإدارة المكتبات العامة: 422/ د.ع./ 2016
رقم الناشر الدولي: ISBN 978-99958-4-053-2

المحتويات

تقديم المترجم

تكرَّس التحليل النفسي بمثابة أحد النماذج المعرفية الكبرى في العلوم الإنسانية في القرن العشرين: وكما هو الحال بالنسبة إلى نموذج أو براديغم معرفي كبير، أحدث التحليل النفسي ثورة كبرى في فهمنا للنفس البشرية وتجلياتها العقلية والعاطفية والسلوكية بحيث أصبحت النظرة إلى الإنسان بعدها، مختلفة جذريًّا عمّا قبلها.

ويتمثل الاكتشاف الكبير الذي يحمل معنى هذه الثورة في فهم النفس البشرية، في مفهوم رئيس يشكّل نواة هذا العلم، ألا وهو «اللاوعي». فالنفس البشرية منقسمة على ذاتها، بحيث لا يُعدّ الوعي والتفكير الواعي القصدي سوى قمة جبل الجليد من عالم النفس بالغ العمق والغنى والتعقيد، والذي يبقى خارج الوعي والسيطرة نظرًا لما يتضمنه من نزوات ونزعات وميول تأنف النفس الوعي بها وتطوِّر أساليب دفاع وتنكُّر لها. إلا أن هذه تتجلى بشكل ملتوٍ ومداور من خلال الكناية والمجاز، حيث تظهر في الأعراض النفسية المرضية وفي الأحلام، كما في الهفوات وزلات اللسان وحالات النسيان التي يستهجنها صاحبها ذاته، كما تتجلى في الإنتاج الأدبي والفني بمختلف أشكاله.

يقول فرويد في هذا الصدد إن الإنسان تعرّض لجرحين نرجسيين [أي المسّ بصورة الذات] في تاريخه المعروف. تمثّل أولهما بثورة

كوبرنيك الذي أثبت أن الأرض وإنسانها ليسا مركز الكون. وتمثّل ثانيهما في نظرية التطور لدى داروين الذي أثبت أن الإنسان لا يعدو كونه أحد فروع المملكة الحيوانية. وأحدث التحليل النفسي الجرح الثالث على يد فرويد، حين أثبت أن الإنسان ليس سيد أفعاله، أي أن الدوافع اللاواعية لها الدور الأكبر في تحديد هذه الأفعال، وهي تتمظهر من خلال العقلنة والتبرير.

مر التحليل النفسي منذ نشأته الأولى على يد فرويد، باعتباره طريقة في العلاج النفسي، بالعديد من التطورات والتحولات على صعيدي النظرية والممارسة. وتفرعت عن مذهب فرويد تيارات ومدارس عديدة قام بها الرعيل الأول من مريدي فرويد وزملائه والمنشقين عنه. وهو ما أدى إلى سجالات وصراعات ومجابهات يحفل بها تاريخ التحليل النفسي. كما أن فرويد ذاته مر بعدة أطوار في تطوير ممارسته العلاجية ونظرياته، تبعًا لما كان يتكشف له في أثناء هذه الممارسة.

وكـان لاكـان أبـرز مَن عمل على تثوير التحليل النفسي على صعيدي الممارسة والنظرية بمناداته بالعودة إلى النصوص الأساسية واستيعاب مضامينها الفعلية. إذ إنه من أبرز من اشتغل على قراءة اللاوعي الإنساني المنبني بمثابة لغة، مستندًا في ذلك إلى كلٍّ من معطيات البنيوية واللسانيات والمنطق والرياضيات، حيث أعاد صياغة العديد من المفاهيم الأساسية وخلَّص التحليل النفسي من أوجه الغموض التي اتصف بها خلال نشأته على يد فرويد المعلم. وقد طاول إسهام لاكان ممارسة التحليل النفسي، بقدر ما أسهم على صعيد تطوير النظرية. وهو ما أطلق ثورة فعلية لقيت أقصى درجات الحماس من أتباعه، وأشد درجات الانتقاد من خصومه من المحللين

الدوغمائيين. كما لقيت حلقاته الدراسية شهرة قلّ نظيرها، ليس في التحليل النفسي فقط، وإنّما في الأدب والفن، حتى أصبح منحاه هو السائد في التحليل النفسي في فرنسا.

نعود، بعد هذه العجالة، إلى الكتاب الذي بين أيدينا لمؤلفه مصطفى صفوان. عنوان الكتاب ذاته يوضح أبلغ إيضاح أطروحة صفوان في معالجة موضوعه: **التحليل النفسي: علمًا، وعلاجًا، وقضية.** تعبّر هذه الثلاثية تمام التعبير عن مسيرة التحليل النفسي وقضاياه، وهو يتناولها ببحث وعرض بالغي الدقّة، من موقع ثريّ خبرةً ومرجعيةً ومعرفة. إذ يمثِّل صفوان راهنًا الذاكرة الحية للتحليل النفسي، حيث إنّه واكب مسيرته منذ نهاية العقد الثاني من القرن العشرين إلى الآن. فهو ابتدأ تحليله بعد سنوات معدودة من وفاة فرويد المعلم المؤسس، وحين كان لاكان بالكاد معروفًا. وواكب صفوان أعمال لاكان ودروسه وشارك بنشاط ما يقرب من ثلاثة عقود في مغامرة المدرسة الفرويدية منذ بدايتها حتى نهايتها. يعرض لنا صفوان في كتابه هذا الخبرة فائقة الغنى بنظرية التحليل النفسي وممارسة العلاج على مدى ستين سنة. وانطلاقًا من هذا التاريخ الحافل يطرح على ذاته السؤال: ماذا يمكنني قوله بصدد التحليل النفسي؟ ويشكّل هذا الكتاب بأقسامه الثلاثة الجواب عن سؤاله.

تُعدّ معالجة صفوان لموضوعه في أقسامه الثلاثة درسًا لنا، اختصاصيين وطلابًا، في الكتابة العلمية. إنه يتوسل المقاربة النقدية الجدلية التي تتوجه إلى ذكاء القارئ، وتستنفر طاقاته على التفكير والتأمل، وتدعوه إلى الوقوف موقف الدارس، وليس موقف من يأخذ

بالمسلمات والإملاءات الفوقية التعليمية لحقائق ناجزة، المطلوب التسليم بها.

إنها كتابة تدعو القارئ إلى أن يكون هو اللاعب، كما يحدّثنا بذلك عن الوضعية التحليلية اللاكانية. إنه يطرح الأفكار والمعطيات ويحاكمها من موقع اللباقة واحترام الآراء، والتوثيق فائق الغنى لموضوعه. ففي كل طرح لقضية من القضايا يأخذنا في رحلة فكرية ثرية (التفافة كما يحلو له أن يقول) تعرض ثروة من الأفكار والنظريات والسجالات في العلوم الإنسانية ما بين فلسفة ومنطق ولسانيات وأنثروبولوجيا وآداب وفنون، وفكر يوناني وإسلامي، وصولًا إلى رسم إطار عام للقضية المعروضة في أوجه قوتها وتناقضاتها والموقف منها. ويبرهن، في كل ما يعرض، عن إلمام عميق وشامل بقضايا التحليل النفسي ودقائق تاريخه في إنجازاته ومآزقه على صعيد النظرية، كما على صعيد الممارسة.

يعرض المؤلف، في القسم الأول، حركة التحليل النفسي ليس بشكل سردي للوقائع، وإنّما بشكل يتابع تحولات هذه الحركة مبينًا كيف أن فرويد سيطر عليه منذ البدء همّ إثبات أن التحليل النفسي هو علم من نوع جديد، وليس مجرد طريقة في علاج الاضطرابات النفسية وحالات العصاب. وهنا تقوم بينه وبين بلويْلِر كبير الأطباء العقليين السويسريين المعروفين عالميًّا سجالات حامية في الموضوع. فبينما يرى بلويلر أن العلم لا يحتاج إلى تكوين حركة أو رابطة أو كيان مغلق كي يثبت جدارته بصفته علمًا، كما ذهب إليه فرويد، فإن هذا الأخير كان لديه هاجس الاعتراف العالمي بالتحليل النفسي بما يتجاوز أطر فيينا الضيقة. كما كان لديه هاجس أكبر في ضمان ديمومة

هذا العلم بعد وفاة مؤسسه، من خلال إنشاء روابط وطنية ورابطة دولية للمحللين النفسيين، بما يضمن صدقية إعداد المحللين. كما كان لديه همّ الحصول على ولي عهد وريث يتابع ضمان ديمومة أعمال المعلم. وهنا يبيّن لنا صفوان، في استعراض دقيق ومفصّل، كيف تحلَّق حول فرويد العديد من المحللين الوصوليين الطامحين إلى قيادة هذه الحركة التي تحولت إلى نوع من العقيدة الدوغمائية الأقرب إلى الطابع الكنسي أو الحركة السياسية التي ترفض الاجتهاد والتجديد، باعتبارهما هرطقة وخروجًا على العقيدة. ويعطي صفوان هذه الحالة، في آخر فصل من هذا القسم، عنوانًا كاشفًا وبالغ التعبير: «كرادلة وهراطقة». حيث فرويد هو البابا، والوصوليّون الطامعون في فرض سلطتهم على الرابطة الدولية هم الكرادلة. ولقد سد هؤلاء الطريق أمام كل تجديد، ما أدى إلى اضطهاد كلٍّ من رانك وفرنزي، وهما المحللان الأكثر تجديدًا. وهنا وقع فرويد في المأزق لأنه تخلى تجاههما عن دوره التحليلي النفسي وتحوّل إلى محاكمة ولائهما. ويبيّن لنا صفوان هنا كيف أخطأ فرويد في التعامل مع طلب كلٍّ منهما كي يأخذه في التحليل، حين اعتبر هذا الطلب بمثابة توبة وطلب للغفران، متخليًا بذلك كليًّا عن دوره التحليلي.

وقع فرويد إذًا ضحية سعيه المحموم لضمان الاعتراف العالمي به، وبالتحليل باعتباره علمًا جديدًا، من ناحية، وضمان ديمومة أعماله الثريّة بعد موته، خصوصًا أن شبح الموت كان يخيم عليه نظرًا لإصابته بالسرطان، من ناحية ثانية. وهو ما كان بإمكانه تجاوزه وترك التحليل بوصفه علمًا وممارسة علاجية كي يوطد أركانه من خلال إنجازاته

وجدواها في مجال فهم الظواهر الإنسانية (الفردية منها والجماعية على حد سواء).

أما القسم الثاني فخصصه المؤلف لعرض النظرية التحليلية النفسية المحورية في الإيروس انطلاقًا من فرويد المؤسس ووصولًا إلى لاكان الذي أحدث ثورة فعلية في هذه النظرية، كما في الممارسة التحليلية مستندًا إلى علوم النصف الأول من القرن العشرين أي اللسانيات والمنطق الحديث. كما أحدث لاكان انقلابًا فعليًّا في معنى عقدة أوديب والخصاء الرمزي ودورها في تكوين الرغبة الجنسية الذكرية والأنثوية على حد سواء، فأعاد صياغة الجنسنة بصيغ منطقية رياضية تضمن تجنُّب اللبس وأوجه الغموض. وبيّن كيف يتم ذلك كله على الصعيد الرمزي المعبَّر عنه باسم الأب.

إنها نقلة فعلية من مرجعية البيولوجيا إلى مرجعية الثقافة ورمزية اللغة والاسم الحامل للقانون. استندت معالجة فصول هذا القسم إذًا إلى المرجعية اللاكانية التي يمثّل صفوان فيها علَمًا بارزًا وخبيرًا مكرَّسًا.

أما القسم الثالث فأفرده المؤلف لعرض ملحمة المسيرة اللاكانية ومناقشتها، وتطرَّق بشكل حي وبالغ الإحاطة والعمق إلى أسلوب لاكان الفريد في التحليل والإشراف على المحللين، حيث يترك المحلل تحت إشرافه يتعلم بقدر ما يحتاج من خلال تجربته الذاتية. وهنا يعرّج المؤلف، في العديد من المواضع من هذا القسم، على تجربته الخاصة مع لاكان ومدرسته، مستخلصًا الدرس الرئيس بأن المحلل هو صانع ذاته، وهو المسؤول والمسائل معًا. إنه لدرس فريد في معنى الحرية والديمقراطية التي تكوّن بشرًا أصيلين.

في مقابل هذا الوجه اللاكاني المشرق، يعرض صفوان المأزق الذي وقع فيه لاكان على غرار فرويد الذي سبقه. وهو المأزق المتمثل في هاجس الحصول على ولي عهد وريث يحافظ على تراث المعلم وديمومته من خلال نشره. وقد يكون الأخطر من ذلك هو محاولات لاكان المتكررة مأسسة التحليل وإعداد المحللين. إلا أن كلًّا من هذه النظم المؤسسية اصطدمت بالفشل، مما دفع لاكان إلى حلّها بالتتابع.

وقع لاكان إذًا في مأزق المأسسة المحكومة بالسيكولوجيا الأسرية ذات الطابع الدوغمائي الذي يحجر على كل تجديد، على غرار فرويد. وهنا تبرز المفارقة الكبرى ما بين كون المُحَلِّل تحت إشرافٍ هو اللاعب وهو صانع ذاته، إذ يتعلم من ممارسة المعلم خلال الإشراف عليه، وبالتالي «فالمحلل لا يستمد سلطته إلا من ذاته حتى على صعيد إعداده» (كما يقول صفوان في ختام كتابه)، وبين مأزق المأسسة الدوغمائية.

على أنه لا بد من الإشارة إلى أن ثورية لاكان كانت دائمة، فلقد ثار على الرابطة الدولية، وعلى ممارسات التحليل قبلها، ثم انخرط في ثورة دائمة على ذاته، وعلى مشاريعه المؤسسية المتلاحقة.

كتاب صفوان الذي تقدمه «هيئة البحرين للثقافة والآثار» للقارئ العربي هو من النوع المميّز في غناه وإحاطته التفصيلية بالتحليل النفسي في تاريخه وقضاياه، وفي فكره التحليلي النقدي الموثّق بشكل فريد في التعامل مع مادته وعرضها، وبالتالي فهو يفرض قراءة جادة ومتمعّنة لاستيعاب مادته.

لقد تعاملت في ترجمتي للنص بأقصى ما أمكنني من المسؤولية والأمانة العلمية والوضوح في العرض. ولقد اقتضى مني ذلك

تواصلًا دائمًا مع صفوان هاتفيًا وبالمراسلة لجلاء بعض أوجه الغموض في الصياغات اللاكانية الخارجة عن المألوف للمفاهيم والأفكار والصيغ.

كان صفوان كريمًا كعادته في التجاوب مع كل ما اقتضت الترجمة طلبه منه، كما أنه لا زال يتمتع، في أواسط العقد التاسع من العمر، بالحيوية واللياقة الذهنية، تكللهما روحية مرحة ومقبلة على الحياة يوظفها جميعها في إنتاج فكري خصب وغير منقطع.

ولا يسعني، في هذا المقام، سوى شكر الزميل عادل فاخوري أستاذ المنطق الرياضي والذكاء الصناعي على توضيحاته الهامة في مضمار القضايا المنطقية.

د. مصطفى حجازي

مقدّمة

ما الذي يمكنني قوله عن التحليل النفسي، بعد أن جعلت منه نشاطي الرئيسي خلال ما يزيد عن ستين سنة؟ يهدف هذا الكتاب إلى الإجابة عن هذا السؤال.

يقترح القسم الأول إجراء نظرة استرجاعية للحركة الفرويدية، تستعيد مجددًا التاريخ الفريد لبدايات التحليل النفسي. أي واقعة كونه ظهر على مسرح العالم باعتباره حركة، وقضية يتعين الدفاع عنها. أنصاره الأوائل الذين انضموا إلى فرويد (Freud) بدءًا من 1902، كانوا هامشيين يرون اكتشافه للاوعي بمثابة وسيلة تحرير للفرد، وحتى للمجتمع. وأتى الاعتراف الأكاديمي لاحقًا في كنف بلويلر (Bleuler) من خلال العيادة الطبية العقلية في جامعة زيوريخ. ومنذ عام 1906ـ1907 دفع التحليل النفسي أطباء عقليين شبانًا إلى التوافد من جميع أنحاء العالم إلى 19 شارع برغاسّي[*] (Berggasse). طرق باب فرويد أطباء روس وبولونيون وهنغاريون وكذلك ألمان وأميركيون، مفتتحين بذلك إمكانية إعطاء حركة التحليل النفسي بعدًا دوليًا.

(*) هو عنوان سكن فرويد وعيادته في فيينا.

الهوامش المشار إليها بنجمة (*) هي من وضع المترجم.

ولقد أصبح عندها خلق الرابطة الدولية للتحليل النفسي المعروفة عمومًا بالمختصر الإنكليزي (IPA) ضرورة بالنسبة إلى فرويد، بل حتى أمرًا عاجلًا. ولمفاجأته الكبرى تبيّن لفرويد أن الممارس الذي خضع لتجربة التحليل الشخصي لم يكن مطلقًا بمنأى عن التعرض لانحرافات لاحقة. إذ يمكن أن تقوده هذه الانحرافات حتى إلى أن يسمي «تحليلًا نفسيًا» أشياء من بنات أفكاره ليس لها صلة بالتحليل النفسي، والتي قد يصل بها الأمر إلى أن تنقلب حتى على تعليمه ذاته. كما لا بد من علاج لهذه الحالة. وكان لا بد من تولّي مهمة إعداد المحللين، بحيث لا يمكن لأي كان أن يسمي نفسه «محللًا» إن لم يتلقَّ التكريس من مرجعيات لا يطالها الشك. أين يمكن الحصول على هذه المرجعيات الإعجازية؟ بالطبع عند تلاميذه الأكثر وفاءً سواء لشخص فرويد كما لأعماله، حيث لم يكن هناك أي تمييز بين الاثنين في نظره.

ومنذ ذلك الحين، يمكننا القول بأن التعارض في الآراء، والمآسي والانشقاقات لم تتوقف عن طبع تاريخ التحليل النفسي بطابعها. وقد اخترت أن أدرسها بالبدء باتّباع الدليل الهادي الذي يوفره لنا تكوين لجنة «حاشية» فرويد، الذي جرى بناء لاقتراح جونز (Jones). لأن هذه اللجنة قد أسهمت كثيرًا في تحويل الرابطة الدولية للتحليل النفسي (IPA) إلى كنيسة لها كرادلتها وهراطقتها. وسنمر خلال ذلك خصوصًا بكل من أوتو رانك (Otto Rank) وساندور فرنزي (Sándor Ferenczi) اللذين يشكّلان الوجهين الرئيسيين للمنشقين عن الحركة الفرويدية، واللذين ما زالت حياة كلٍّ منهما المأساوية وتجديداتهما بالغة الجرأة تسائلنا حتى اليوم.

ويُكَرَّس القسم الثاني للبّ التحليل النفسي ذاتـه، أي نظرية الإيروس(*) (Éros) التحليلية النفسية. وقد يُدهش القارئ حين يتبين له أنها تبدأ بعرض مكرَّس للسانيات (linguistique). إلا أنني مقتنع بأنه لا يمكننا إعطاء إعادة التأسيس اللاكاني للاكتشافات الفرودية حق قدرها، إذا فصلناها عمّا دعاه بعض اللسانيين «التخريب الكياني» الذي قام به فردينان دو سوسير (Ferdinand de Saussure). هذا الالتفاف الظاهري هو إذًا في الواقع طريق مختصرة، سوف تسمح لنا من بعد بمتابعةٍ أفضل لاختراقات لاكان (Lacan) النظرية وبصياغتها في معادلات منطقية ـ رياضية.

لقد نحت فرويد بمسمى «النزوة»(**) (pulsion) مفهومًا يعادل في ثورته مفاهيم جاذبية الأجسام، أو تطوُّر الأنـواع. يكمن إسهامه في كونه يتيح لنا، لأول مرة، مقاربة علمية للإيروس، هذا الإله المترع بالتأكيد بالموارد من أبيه بوروس(***) (Poros)، والذي تأتي حالات

(*) كان اليونانيون يَدُلّون بهذا المصطلح على الحب وإله الحب. ويستعمله فرويد في نظريته الأخيرة عن نزوات كي يضمّنه مجمل نزوات الحياة في مقابل نزوات الموت. ويرجع فرويد في العديد من المناسبات إلى الإيروس الأفلاطوني حيث يجد فيه فكرة شديدة القرب مما يقصده بالجنسانية التي لا تقتصر على التطابق مع الوظيفة التناسلية. واستعمله فرويد في آخر كتاباته بمثابة مرادف لنزوة الحياة.

(**) نزوة (pulsion): عملية دينامية تتمثل في اندفاعة (شحنة طاقوية وعامل حركته) تنزع بالمتعضي نحو هدف معين. تنبع النزوة تبعًا لفرويد من إثارة جسدية عضوية، ويتمثل هدفها في القضاء على حالة التوتر هذه في المتعضي. يُستخدم في المدرسة الفرنسية في التحليل النفسي مصطلح النزوة بدلًا من مصطلح الغريزة ذات موضوع الإشباع الجامد، بينما للنزوة طابع نفسي ويمكن أن تُشبع بأشكال كثيرة جسمية أو رمزية.

(***) بـوروس (Poros): رمز الخصب عند اليونانيين القدماء، وهو ابن (Metis) رمز الحكمة. وقد اقترن بـ (Pénia) رمز الفقر خلال وليمة ميلاد أفروديت. من هذا الاقتران ولد (Eros). ورد ذلك في كتاب أفلاطون المأدبة.

نقصه من أمه الفقيرة بانيَة (Pénia)، التي لم تستطعْ أن تنجبه، تبعًا لأفلاطون، إلا بانتهاز فرصة نوم بوروس كي تحمل به. ونظرًا لافتقاده إلى موضوعات تستدعي أفعالًا نوعية (من مثل الحاجة)، فإن الإيروس يعاود العثور عليها في تعابير اللغة ومجازاتها الميتة التي تغذي أحلامنا وأعراضنا، في الآن عينه الذي تخصب فيه مماحكاتنا اللفظية.

مفارقة الإيروس الأساسية التي هي في الآن عينه بدون موضوع (objet)، وكذلك ليست بدون موضوع، قام فرويد بحلها من خلال إعطاء الإيروس **موضوعًا مفقودًا** متمثلًا في الإشباع الأولي. ولكن كيف لا نتوقف، منذ ذلك الحين أمام هذه الظاهرة الغريبة التي يشكلها الظهور المبكر للرغبة(*) (désir)؟ وكيف يحدث أن ما يكمن فيه كل إمكانات الحياة الجنسية ينبجس مبكرًا بهذا الشكل في الحياة الإنسانية، في لحظة يستحيل فيها إشباعها؟ وما هو هذا الموضوع الذي يتعذر علينا الوصول إليه، بينما نتوجه إليه بشكل لا مفرّ منه باعتباره موضوع «الحب والتعلق الأول»؟

حيرة المحللين تجاه ظهور الجنسانية (sexualité) المبكر شهدت عليها طويلًا تحليلاتهم الفكرية المتباينة بصدد «المرحلة القضيبية» التي تنبجس في الآن عينه. كانت هذه التباينات لا مناص منها وغير قابلة للحل. ذلك أن هذه الصياغات الفكرية كانت تبقى على صعيد «الامتلاك» محشورة في هذه البدائلية العبثية (حيث قد يكمن أصل

(*) رغبة (désir): هي المقابل النفسي للحاجة (besoin) ذات الطابع الجسدي الذي يتطلب إشباعًا ماديًا (العطش وإشباعه بالماء...)، بينما تشتغل الرغبة على الصعيد النفسي اللاواعي، وهي تحيل إلى هوامات ذكرى الإشباع الطفلي. ويعطي لاكان مكانة هامة للرغبة تتطلب اعتراف الآخر بها. يرغب الطفل في أن يكون موضوعَ رغبة أمه.

منطق أرسطو الجنسي ذاته) التي تقيم تعارضًا بين من لديه قضيب ومن ليس لديه. إلا أنه، وبالمناسبة، هناك الثالث غير المرفوع، وحتى إنه الحاسم، والمتمثل في أن لا الرجال ولا النساء هم القضيب. نمس بذلك أحد إسهامات جاك لاكان المفتاحية في فترة تاريخية لم تعُدْ فيها البيولوجيا هي العلم الرائد، وإنّما أصبحت الريادة للسانيات.

من خلال محورة عقدة أوديب (complexe d'Œdipe) حول وظيفة الخصاء (castration)، التي أثارها المجاز الأبوي، أسس لاكان الرغبة المسماة «تناسلية» على حالة نقص كياني متميّز عن الخصاء العضوي، حيث تجد النزوات ما قبل التناسلية أو النكوصية مرتكزاتها. في الواقع، مع دخول ما سماه فرويد «السيد الأكبر العضو الذكري»[1] والذي يحيلنا عند لاكان إلى الموضوع الحياتي المرموز إليه بالحرف «في، ϕ» (القضيب) تكتسب النزوات الأخرى طابعها الجنسي. وهذا يتساوى بالنسبة إلينا مع كلٍّ من الثدي - القضيب، والبراز - القضيب. في المحصلة مع الأوديب كما أعاد لاكان صياغته، نحن بصدد آليّة تحفظ القيمة القضيبية، ولكن من خلال ربطها بموضوعات أخرى حيث تتوضح بذلك وظيفتها. ليس بالإمكان إذًا إلا تأكيد أهمية إعادة لاكان النظر بالنظرية الجنسانية الفرويدية. ولقد حاولت من جانبي أن أقدّم عناصرها ورهاناتها الرئيسية.

القسم الثالث مكرس لملحمة المسيرة اللاكانية. إنها تبدأ بصاعقة. فبعد أكثر من نصف قرن من تأسيس الرابطة الدولية للتحليل

---

(1) *«Der große Herr Penis»*,

انظر: Sigmund Freud, *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1979, p. 166. Lettre à Wilhelm Fleiss du 24 Janvier 1897.

النفسي وضعَت شرطًا على انضمام الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي إليها يتمثل في شطب اسمي جاك لاكان وفرانسواز دولتو من قائمة المحللين المشرفين على إعداد المحللين النفسيين. هذا الاستبعاد المبدئي هو ما حدا لاكان إلى تأسيس مدرسته الخاصة، وإلى محاولة إرساء ممارسة تكون مطابقة لمتطلبات التحليل النفسي كما يجب أن تكون: أي علم قابل للنقل إلى الآخرين بما هو كذلك.

إن لم يكن القارئ من سني على الأقل، وهذا ما سيدهشني كثيرًا، فسيصعب عليه تصوُّر الأثر المنشط الذي أثارته بدايات تعليم لاكان، في العام 1951، وكذلك قيمة التجديد الذي بشّر به. ذلك أن نظرية التحليل النفسي ظهرت بالتأكيد، في تلك الفترة، بمثابة بنيان شامخ لكن مهدد بالانهيار تحت عبء تناقضاتها، ومناطق الظلال فيها. وعلى سبيل المثال كيف يمكن أن يكون التحويل (transfert) هو المحرك الرئيس للعلاج، والعقبة الكبرى أمام إنجازه، معًا؟ ومن أين أتى تهديد الخصاء الذي يُفترض أن يكون الأب هو من قام به؟ كيف يمكن أن يكون الأوديب غير قابل للانفصال عن التنظير الطفلي للجنسانية، ومحكوم بالزوال مع إطلالة البلوغ، بينما يتجلى طابع الرغبة الأوديبي في المقام الأول عند الراشد؟ إنه سر الحب. وسر موضوع أول إشباع الذي ليس أقل غموضًا منه ... إلخ.

غيّرَت عبقرية لاكان التوضيحية قواعد اللعبة في كل هذه النقاط، وفي أخرى غيرها كثيرة. وتبدت ابتكاريته كذلك في اقتراح إجراءات النَقْلَة(*) (la passe)، وكُرِّسَت لإعلام المحللين النفسيين حول تلك الرغبة التي تصنع المحلِّل، وبكلمة أدق إعلامهم حول نقطة الانتقال

(*) انتقال المحلل المتدرب إلى وضعية المحلل المؤهل للممارسة.

من وضعية المُحَلِّل المتدرب إلى وضعية المُحَلِّل الممارس. من المؤسف القول إن تنفيذ إجراءات النَقْلَة هذه قد أظهر أن ما كان متوقعًا منها لم يتطابق مع أي شيء يمكن تصنيفه بمثابة معرفة. وسوف نرى أثر الصدمة التي تعرّض لها هذا الفشل. بدءًا من لاكان ذاته في المقام الأول، حيث ذهبت الأمور عكس الهدف الذي كرس حياته من أجله. وفي الآن عينه تدهورت المدرسة التي أسسها خلال السنين اللاحقة، بالرغم من نجاحها الخارق للعادة، أو بالأحرى بسبب هذا النجاح. ولقد انتهى بها الأمر إلى أن تكون مؤسسة مهنية إضافية، لا تختلف مطلقًا عن المؤسسات الأخرى.

كرِّست عدة فصول من القسم الثالث لمناقشة أسباب هذا الفشل المزدوج، وللدروس التي يتعين استخلاصها منه، أما الفصول الأخرى فإن لها طابعًا شخصيًّا أكبر. فهي تستكشف إحدى مفارقات تعليم لاكان التي تخصني باعتباري تلميذه. فالواقع أنه كان المعلم الأوحد الذي أتاح لي أن أتعلم شيئًا عن التحليل النفسي، وإنّما بدون أن يبدي أبدًا أي رغبة في أن ينقل إليّ أو يعلمني أي شيء كان. وما كان يثير الدهشة أكثر من ذلك هو أن نرى إلى أي مدى كانت رغبته في نقل علمه تنطلق بدون قيد في حلقاته الدراسية عندما كان يتوجه إلى أولئك الذين كان يجمعهم، إذا جاز لي القول، من خلال ضم بعضهم إلى بعض تحت مسمى «تلامذتي» بصيغة الجمع.

ولقد استنتجت، بعد إعمال الفكر، أن التمسك بفكرة تأسيس مؤسسة في خدمة «قضية» التحليل النفسي هي فكرة مضادة كليًّا لذلك، حيث يؤدي تطبيقها إلى عواقب مناقضة لها، قد تصل حد قلبها إلى ضد المستهدف منها. ذلك أن استغلال ما أسماه رانك

«وهم الحركة» ينتهي دومًا بوضع الواقع الذي يشكّل القضية موضع البحث (أي إعداد المحللين النفسيين، كما يبرزه لاكان)، في خدمة الرجال الذين كانوا هم من يشكّل حقيقة هذا الوهم. كان لاكان يعرف ذلك أفضل من أي شخص آخر. حتى ليمكنني القول إنه، على سبيل تقبّل قدره، رأى في ذلك مبررًا للمثابرة بحيث لا يترك الرابطة الدولية (IPA) وحدها في الميدان.

لقد عارض بعض أعضاء جمعية فيينا القديمة للتحليل النفسي، وعلى الأخص توسك (Tausk)، منذ البدء إنشاء رابطة دولية للتحليل النفسي. إذ اعتبروا منذ البدء في العام 1910 أن فكرة منظمة هادفة إلى الدفاع عن «القضية الفرويدية» كانت خطرة بحد ذاتها، ومضادة للعلم؛ وخصوصًا أن ما يمليها هو شعور مبالغ فيه بالتهديد الذي يخيم على التحليل النفسي. كانت فكرتهم ولا شك قابلة للتساؤل في حينه. إلا أن تاريخ حركة التحليل النفسي قد أظهر أنهم كانوا تمامًا على حق.

القسم الأول

الحركة الفرويدية

الفصل الأول

من جمعية الأربعاء
إلى الرابطة الدولية للتحليل النفسي

يكرس أرنست جونز في سيرته الذاتية المسماة «تداعٍ حر» فصلًا طويلًا لـ «حركة» التحليل النفسي، حيث أدى دورًا بارزًا منذ البداية حتى النهاية. لقد كرس للتحليل النفسي حياته، كما يقول، وبدونه يفقد كتابه مبرر وجوده. إلا أنه يحرص على الإبقاء على مصطلح «حركة» بين مزدوجين بقصد وصمها، لأنها تنطبق، لسوء الحظ، في رأيه، على أنشطة الملل الدينية والسياسية وليس على الباحثين العلميين. وعندما ذهب إلى فيينا في العام 1908 على الأغلب، وهي السنة التي كان يُحضَّر فيها لمؤتمر سالسبورغ الأول، وجد أن المصطلح كان قد أصبح ذائع الصيت، رغم معارضته الشديدة له.

في بداية القرن العشرين، بدأت سنوات «العزلة البهية»، التي ميزت بدايات حياة فرويد الخلاقة، تبعًا لفرويد ذاته، تصل إلى نهاياتها. ولقد كانت بهية بالتأكيد، حتى لو ساورنا الشك بأن تكون تلك العزلة كبيرة إلى ذلك الحد. وبفضل تدخُّل سيدة أو اثنتين عدّهما فرويد من ضمن مريضاته الهستيريات، انتهى به الأمر بالحصول على اللقب الأكاديمي الذي أتاح له إعطاء دروسه في الجامعة. لقد أصبح له عندها عدد من الحضور المستمعين لأعماله أبرزهم ماكس كاهان (Max Kahane) الذي كان أول من قرأ تفسير الأحلام وأعطاه لغيره كي يقرأه، وكذلك كلٌّ من رودلف رايتلر (Rudolf Reitler)

وأدلر (Adler) وشتاكل (Stekel). وقد استعان هذا الأخير بتحليل فرويد النفسي للتخلص من صعوبة عصابية. وسرعان ما تم هذا التحليل الذي خلّف لدى شتاكل تحويلًا(*) مشتعلًا في علاقته بفرويد، عبّر عنه بالتصريح التالي: في تلك السنوات «كنت حواريّ فرويد الذي كان مسيحي». تستدعي هذه النبرة العالية شرحًا.

في العام 1900 أطلق ماكس بلانك، من جهته، نظرية الكم. وكان يعرف تمامًا أن هذا الاكتشاف قد وضع أسس فيزياء جديدة لا تقل أهمية عن فيزياء نيوتن. ومع ذلك، فلا هو ولا أي شخص من المحيطين به، فكّر مرة في خلق «حركة» مكرسة لحماية الفيزياء الجديدة ضد خصومها. ذلك أن الفيزياء كانت آنذاك علمًا قائمًا بحد ذاته منذ زمن بعيد، حيث كانت قيم الحقيقة تتوقف جذريًّا على التجربة. أما فرويد، فكان أبا التحليل النفسي. كان هذا التحليل ابن فرويد الذي خلقه بمفرده، وخرج من رأسه كما خرجت أثينا (Athena) من رأس زيوس (Zeus). وأما الاكتشاف الذي يقوم التحليل النفسي عليه، فهو معروض على مدى صفحات **تفسير الأحلام**. ورغم أنه كُتِبَ الكثير عن «اللاوعي قبل فرويد»، وخصوصًا عند الرومانسيين الألمان، إلا أنه لم يسبق قَطّ لأي شخص، قبل فرويد، الكلام عن أفكار مستعصية، من حيث المبدأ، على الصياغة بالكلام. كما لم يسبق لأي شخص أن نظر إلى «النكات والفكاهات» على

(*) تحويل (transfert): هو العملية التي تتجسد بواسطتها الرغبات والصراعات اللاواعية لدى المحلَّل من خلال انصبابها على المحلِّل النفسي بدلًا من تذكُّرها. وهكذا يعيش المُحَلَّل هذه الرغبات والصراعات كأنها علاقة راهنة مع المحَلِّل. ويشكّل التحويل إحدى أبرز أدوات العلاج التحليلي النفسي، هو والمقاومة.

سبيل المثال، على أنها تعني أكثر مما تعبّر عنه، ويتعين فك رموزها من خلال العمليات التي أطلق عليها فرويد تسمية «الأولية»؛ وتتمثل بكلٍّ من التكثيف(*) (condensation) والإزاحة(**) (déplacement).

ذلك أن كل كلام يُفصِح عن رسالة لا سابقة لها، يميل إلى تحريك علاقتنا الأكثر بدائية بالكلام: أي ذلك الذي ينعقد لحظة ولادتنا. ذلك أن الميلاد هو في الواقع عبارة عن ولوج ذلك الموضع الحافل **بالصخب والهياج**، والذي صَنَّفَه لاكان تحت مسمى الآخر الكبير(***) الذي يُعَرَّف بمثابة موضع الحقيقة واللغة.

أن نولد هكذا ضمن اللغة قد يبدو تحصيلَ حاصلٍ، ولكن لماذا نولد أيضًا ضمن الحقيقة؟ الجواب: لأنه، قبل التمييز ما بين الحقيقة

(*) تكثيف (condensation): أحد النماذج الأساسية، هو والإزاحة لعمل اللاوعي. فيتمثل تصور وحيد في عدة سلاسل من الترابطات والدوافع. ويتجلى التكثيف في الحلم إذ يمثل ترجمة مختصرة للدوافع اللاواعية حيث تكون الرواية الظاهرة للحلم مبتسرة إذا ما قيست على المحتوى الكامن الذي يكشف عنه التحليل.

(**) إزاحة (déplacement): إنها إحدى العمليات اللاواعية التي تصادَف في الأحلام والأعراض العصابية. وتعني قابلية انفصال اهتمام معين أو تصور معين كي يلتحق باهتمام آخر أو تصور آخر أقل شدة ولفتًا للانتباه منه، بحيث تتم التغطية على هذا التصور المولِّد للضيق أو القلق أو الشعور بالذنب.

(***) الآخر الكبير (le grand Autre) أو (Autre) مع «A majuscule»: يدل عند لاكان على النظام الرمزي الذي يحدد الذات. وهو يقابل الآخر الصغير الذي يدل على الشخص الآخر الشبيه وخصوصًا ذاك الذي يشكّل موضوع الرغبة. الآخر الكبير هو بنية رمزية أساسية تمثِّل موضع الكلام، ويشكّل القانون الحاكم للكلام ودلالته. وبالنتيجة فهو سابق على وجود الذات، كما أن اللغة سابقة على وجود الطفل وهي التي تُعيِّنُهُ. وتتكون الذات من خلال عبورها إلى العالم الرمزي بواسطة اللغة باعتبارها ما يميز الكائن الإنساني.

والخطأ بفترة طويلة، فإن كلام الآخر الكبير الذي تشغل فيه الأم المكان الأول، يُستقبل بمثابة نبوءة. وقبل زمن من تَمَفْصُل القانون بالكلام، حيث تعرب إرادة ما عن ذاتها، فإن الكلام يكون قد أصبح مقوننًا. إنه يقدِّم منذ البدء أجوبته المتعلقة بما هي عليه الذات أو ما تريد أن تكونه، وكذلك بما يتعين عليها أن تعمل أو تعرف. في هذا الموضوع بالتحديد نصل إلى المنبع الغامض لسلطة الآخر الكبير، الذي يحولنا إلى الضحية المسبقة الخاضعة لكل اقتراحاته. ذلك أن هذا الآخر الكبير ليس مفترضًا فقط أنه يعرف، وإنّما كذلك تملي معرفته ما هو عليه الحال. وباختصار فإن الآخر الكبير مؤلّه، كما كان فرويد في زمانه. لقد كتب شتاكل ذلك بوضوح تام، وهو الرجل المتقلب، والكاتب المهذار، المتعطش للاختراع والذي كان قدره محكومًا بشكل محزن. ولكن من يمكنه الادعاء أن شتاكل كان حواريّ فرويد الوحيد؟

في أي حال، قد نتفهم بذلك بشكل أفضل الجو الذي ساد في قلب «جمعية الأربعاء» في بداية وجودها. فلقد أسِّست في العام 1902 بناء على اقتراح شتاكل ذاته. وكانت تتكون من أربعة أعضاء سبق أن ذكرت أسماؤهم. كان فرويد خامسهم، وكانت الاجتماعات تعقد عنده. وما لبث أشخاص آخرون أن انضموا إلى هذه الجمعية، بمن فيهم ماكس غراف (Max Graf) الذي ندين له بوصف مشهود للجو الذي ساد خلال لقاءات الأربعاء هذه: «كانت الاجتماعات تخضع لإجراء جد محدد. يبدأ أولًا أحد الأعضاء بتقديم عرض معين، ثم تقدم القهوة السوداء والحلويات، وكان يتوافر على الطاولة سجائر

وسيجار والحاضرون يدخنون بكثرة. وبعد استراحة لمدة ربع ساعة، تبدأ المناقشة. وكان لفرويد دائمًا الكلمة الأخيرة، فهو من كان يحسم المساجلة. وكان الأعضاء يشعرون في هذه الغرفة، كأنهم يشاركون في تأسيس دين جديد. حيث كان فرويد هو النبي الذي يحوِّل كلامه كل طرائق الاستقصاء النفسي التي كانت تُمارس في ذلك الحين إلى حالة نافلة»[2].

هذه النظرة إلى فرويد بمثابة بابا ونبي هي التي كانت توتر جونز كثيرًا. لقد كانت تصيبه في أهم ما كان تكوينيًّا لديه، مثل أناه الأعلى[*] (idéal du moi)، وفي الأعزّ عليه أي أناه المثالي[**] (moi idéal) الذي لم يكن مطلقًا مَثَلًا أعلى دينيًّا، وإنّما مَثَلَ أعلى رجلِ علم. إلا أنه كان رجل علم لم يتمكن من تجنُّب تناقض أساسي، ذلك أنه في حين كان يُظهر نفورًا من استخدام تعابير «حركة» و«قضية» كان يعترف أنه كان هو ذاته المحرض على إنشاء «اللجنة السرية»، التي يُفترض فيها تحديدًا السهر على هذه القضية ذاتها. هذه اللجنة التي ستكون لي عودة إليها، تأسست على «واجب

(2) Peter Gay, *Freud, une vie*, Paris, Hachette pluriel, 1991, tome 1, p. 289.

(*) مثل أعلى للأنا (idéal du moi): مصطلح وضعه فرويد يشير به إلى ركن من أركان الشخصية الذي ينتج من تلاقي النرجسية الذاتية مع التماهيات بالوالدين وببدائلهما وبالمثل العليا للجماعة. ويشكِّل المثل الأعلى للأنا نموذجًا يحاول الشخص أن يتمثل به.

(**) أنا مثالي (moi idéal): تكوين نفسي ذاتي يُعَرَّف بمثابة النموذج الأعلى لقوة النرجسية الذاتية، على غرار نرجسية الطفل.

الاتحاد» بين أعضائها حيث يُرغم كل عضو على الرضوخ لرقابة «الجماعة». وكانت ممارسة هذه الجمعية بالتأكيد غير مسبوقة في تاريخ العلوم.

بالطبع، كان جونز محقًا بالقول بأن فرويد لم يكن بابا. ونحن نصدّقه عن طيب خاطر حين يؤكد أن، بين محللي فيينا الذين التقاهم في العام 1908، لم يكن لأي منهم رأي مخالف لفرويد في قضية أو أخرى. إلا أن المسألة ليست في أن نعرف ما إذا كان فرويد رجل علم أم لا، وإنّما المسألة هي أن نعرف كيف ولماذا يتوصل رجل علم مثل فرويد إلى وضع نفسه في وضعية زعيم حركة. في الواقع، إذا كان جونز قد استمر غير مرتاح تجاه «الحركة» التي شغلت كل حياته، فذلك تحديدًا لأنه لم يتمكن من الإجابة عن هذا السؤال، وبشكل أكثر تحديدًا لأنه لم يتمكن من طرحه على نفسه حقيقة. وذلك بسبب التعارض البدَهيّ في نظره، وإنّما على مستوى لفظي محض، ما بين رجل الدين ورجل العلم. ولهذا أيضًا انتهى به الأمر إلى الاكتفاء بالتأكيد، على هذا الصعيد، بأنه من خلال تحويل فرويد إلى بابا، «تم استخدام قدر من الحقيقة بغية إعطاء صورة مغلوطة عن الواقع». ماذا يمكن عمله بصدد هذا التأكيد سوى قبوله بكل تحفّظ؟ ذلك أن جونز حرص جيدًا على أن لا يقول لنا ماذا يختبئ وراء هذا الفعل المبني على المجهول، وأكثر من ذلك ماذا كان هذا **القدر المحدود** من الحقيقة.

لنبدأ بالسؤال الأول الذي ترِكَه جونز معلقًا. فخصوم التحليل النفسي، وكان هناك بالتأكيد العديد منهم، لم يكونوا الوحيدين الذين تكلموا عن «الحركة الفرويدية». فأنصاره

ذاتهم كانوا أول من اعتبروا أنفسهم بمثابة مناضلين. فمن كان هؤلاء؟

في العام 1906 الذي بلغ فيه فرويد سن الخمسين، أصبح عدد المشاركين في اجتماعات الأربعاء كبيرًا بحيث تطلّب الأمر وجود سكرتير لتحرير محاضر النقاشات التي كانت تدور. كان رانك هو من تولّى ذلك، وقد سبق لأدلر أن قدمه إلى فرويد. وفي العام 1908 زاد عدد المجموعة أيضًا إلى الحد الذي أدى إلى بروز ظاهرة «تدني المستوى باتجاه الرداءة». وإذ اغتاظ فرويد أو استنفر، فإنه أعطى المثل لأول حل ذاتي للجماعة في تاريخ حركة التحليل النفسي. فلقد وجد الوسيلة في العام 1908 لإنهاءٍ لبقٍ لجمعية الأربعاء، وإعلان إنشاء جمعية فيينا للتحليل النفسي.

كانت هذه الأخيرة مفتوحة لأعضاء المجموعة السابقة الراغبين في تجديد انتمائهم، كما فُتِحَتْ أمام القادمين الجدد.

من كان أعضاء هذه الجمعية الجديدة؟ كانوا في غالبيتهم الكبرى، من الجيل الأول والثاني من المحللين النفسيين الذين تبعًا لتعبير هيلموت داهمر (Helmut Dahmer)، هم: «مثقفون يهود ألمان، من الرجال ذوي التوجه المنفتح عالميًّا، المكرسين للإله العقل (Logos)، وناشطون مستقلون بدون انتماء، وأدعياء طبيون يتخذون لأنفسهم مهمة ثقافية ثورية، ومفكرون أحرار وبوهيميون، ومتمكنون بدون أستاذية، وأذهان مشغولة بالعلوم الاجتماعية والاهتمام بقضايا الناس، وثوريون وطوباويون. كانوا ينتمون اجتماعيًّا إلى الطبقة الوسطى المرفهة ويفضحون، في الآن عينه، الأكاذيب التي تقوم عليها حياة هذه الطبقة. وكان الأطباء وعلماء النفس المكرسون ينظرون

إليهم نظرة ازدراء وتحيز. أما سياسيًّا، فكانوا يتمتعون بفكر ليبرالي أو متعاطف مع الحركات العمالية، مع أن المثقفين والرسميين لم يُظهروا تجاههم أي قدر من الود. كانوا خصومًا راسخين للكنيسة، وللدولة التسلطية والثقافة القمعية، وبالتالي، كانوا منبوذين بمثابة «مشاغبين» و«منحطين» و«فوضويين»[3].

قد يبدو هذا الوصف مبالغًا فيه، أو على الأقل، غير دقيق، مقارنة مع المصورة التي لدينا عن بعض المحللين، من مثل هيلين دويتش (Helene Deutsch) ولاحقًا ريتشاردستربا (Richard Sterba) اللذين لا يعطيان أبدًا الانطباع بأنهما كانا هامشيين. وبالمقابل، فمما لا جدال فيه أن الجيل الأول من محللي فيينا كانوا يرون في التحليل النفسي وسيلة لتحرير الفرد والمجتمع. وكذلك جميعهم اعتبروا فرويد بمثابة زعيم حركة غير منازع. ولكن هل كان فرويد كذلك في الواقع؟ وبتعبير أدق «هل كانت الصورة التي تكونت عنه تتطابق مع مفهومه عن نفسه؟ نضع الأصبع هنا على ما وصفه جونز «بالقدر المحدود من الحقيقة»، وعلى السؤال الثاني الذي يتركه معلقًا.

اعتبر فرويد نفسه فعلًا بمثابة رئيس حركة، تترجم الانضمام إلى اكتشافاته العلمية ويتعين أن تشتغل على نشرها، إن لم يكن على إغنائها. وكان عليه أن يتخذ هذا الموقع الرياسي لأن اكتشافاته أسست لعلم بكل معنى الكلمة؛ ولكن لم يكن له مكانه في الجامعة.

---

(3) انظر: *The Future of Psychoanalysis*, sous la direction de Johannes Cremerius, Londres, Open Gate Press, 1999, p. 42.

وفوق ذلك، كان يخشى دومًا أن يموت قبل الأوان، أي قبل الحصول على الاعتراف بالتحليل النفسي على الصعيد العلمي، في ما يتجاوز حلقة المثقفين اليهود التي أحاطت به. كانت اجتماعات الأربعاء، في نظره، مفرطة الشبه بمنظمة أخوة التحالف العبرية(*). وبالتالي أمل دومًا أن يجد «ولي عهد» يضمن بقاء أعماله بعد موته.

كان جونز مقتنعًا بأن «أول سمات شرف رجل العلم تتمثل في وضع الحقيقة فوق كل اعتبار آخر»[4]. من الأكيد أن فرويد لم يكن يشاطره هذا التعصب للحقيقة التي ستكون لنا عودة إليها، إلا أنه كان ممثلًا حقيقيًّا لتقاليد الأنوار، ونظريتها المعرفية التي تعود تاريخيًّا إلى بيكون وديكارت وسبينوزا. وهي نظرية معرفة متفائلة وتبعًا لها، كما يكتب كارل بوبر(**) (Karl Popper)، «الحقيقة منذ أن تُكْشَف في عريها، تكون دومًا جلية كما هي»[5]؟ وعندما لا تكون جلية «فيجب البحث عن السبب في رفضنا الآثم أن نرى هذه الحقيقة، رغم أنها جلية، أو البحث في الأفكار المسبقة التي نقشتها التربية والتقاليد في أذهاننا، أو البحث عنها كذلك في مؤثرات أخرى مفسدة خربت النقاء والبراءة الأصيلين لأذهاننا»[6]. نرى هنا تجانس نظرية

(*) B'nai B'rith: تعني في العبرية «أخوة التحالف» وهي أقدم منظمة يهودية لا تزال ناشطة عالميًا.

(4) *The Future of Psychoanalysis*, p. 192.

(**) كارل بوبر (Karl Popper): هو أحد أبرز فلاسفة العلم الألمان في النصف الأول من القرن العشرين.

(5) Karl R. Popper, *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, Paris, Rivages Poche, 1998, p. 34.

(6) المصدر نفسه، ص 35-36.

المؤامرة الظلامية هذه ضد الحقيقة مع «المقاومة»(*) (résistance) الشهيرة ضد التحليل التي اكتشفها فرويد، وضخّمها جونز في سيرة حياة فرويد، بما يتناسب مع الشجاعة المطلوبة لمجابهتها من قبل المريض. لا يذهب بوبر، في أي حال، حتى الادعـاء بأن نظرية المؤامرة هذه لا تحتوي أي نصيب من الحقيقة. إلا أنه يقدّر أنها «تشكّل في جلها أسطورة؛ ما ينطبق على مذهب الطابع الجلي للحقيقة التي تصدر عنها»[7].

والحالة هذه، فإن شطر الحقيقة الصغير الذي تتضمنه نظرية المؤامرة يتأكد بما لا يدع مجالًا للشك في حالة فرويد. فأطروحاته حول وجود الجنسانية الطفلية، وقسط الجنسانية في توليد العُصابات، هذا بدون الكلام عن الخاصية العامة للجنسانية بمثابة شذوذ متعدد الأوجـه، صدمت كلها مباشرة الأخـلاق الاجتماعية والخطاب الجامعي الذي كان متعاطفًا معها. لم نكن بالتأكيد بصدد أقل من الحقيقة التي لا تُعدم وجود المناضلين من أنصارها المستعدين دومًا للكفاح من أجل الدفاع عن «قضيتها». ولم تتأخر النتائج: فالجهود المكرسة لتنظيم الحركة التحليلية النفسية وإدارتها تغلبت على

(*) مقاومة (résistance): يطلق مصطلح المقاومة خلال العلاج التحليلي، على كل ما يحول من أفعال المُحَلَّل أو أقواله من دون نفاذه إلى لاوعيه. ولقد أدخل فرويد هذا المصطلح في أعماله المبكرة. وأصبحت المقاومة وتحليلها يشكّلان أحد أركان العلاج التحليلي بالتوازي مع التحويل وتحليله. وتزداد المقاومة شدة كلما اقتربنا من النواة المرضية المولدة للأعراض، إذ إنها تمثّل الوجه الآخر للكبت. وللمقاومة مظاهر عديدة مثل الثرثرة في أثناء الجلسة، أو الغياب أو التأخر عن الجلسات، أو انتقاد المُحَلِّل وعمله، أو فقدان الاهتمام بالعلاج أو التحسن الزائف.

(7) *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, p. 39.

شغل التوضيح المفهومي، في حين كانت النظريات الفرويدية بأمس الحاجة إلى هذا التوضيح.

صاغ فرويد نظرياته باستخدام دالات اللغة العادية. ونحن نتساءل عما إذا كان بإمكانه أن يتصرف بطريقة مغايرة! إلا أنه ظل عمليًّا الوحيد الذي اشتغل عليها، وحاول إعطاء هذه الدالات معنًى دقيقًا ينقيها من الغموض واللبس اللذين تتخذهما من استخداماتها المختلفة. وهو ما تبيّنه، خصوصًا، كتاباته عن المفاهيم الميتاسيكولوجيّة أو تلك المتعلقة بـ الأنا والهو، أو كذلك بـ الصد، والعارض والقلق. وتجدر الملاحظة بالمناسبة أنه حتى في أيامنا أيضًا، فإن كل مهندسي الكتب السوداء المضادة للتحليل النفسي يعمرون بناياتهم المغلوطة من خلال الرهان على غموض هذه الدالات. بمعنى أن كلًا منهم يعتقد أنه يعرف المقصود «باللاوعي»(*) (inconscient)، و«النزوة» و«الموضوع» و«النرجسية»، ... إلخ.

ويجب الاعتراف، في أي حال، أن أعمال فرويد كما تركها لنا، تتضمن أكثر من مأزق نظري. كما يجب الاعتراف كذلك أنه كان يتعين

(*) اللاوعي (inconscient): أحد الأنظمة التي حددها فرويد في إطار نظريته الأولى عن الجهاز النفسي وهي الوعي، وما قبل الوعي، واللاوعي. ويُعد اكتشاف اللاوعي وآليات عمله كما تتجسد في الأحلام والأعراض المرضية الركيزة الأساسية في النظرية التحليلية النفسية التي وضعها فرويد. وللاوعي آليات خاصة به تختلف كليًا عن الآليات العقلية المنطقية. ويضم اللاوعي كل المحتويات المكبوتة التي حظر عليها العبور إلى الوعي لأنها مولدة للقلق الشديد، بل هي تعبّر عن ذاتها بشكل مداور من خلال الرموز والمجاز والكناية ومن خلال الإزاحة والتكثيف. ويرى فرويد أن النشاط النفسي الواعي لا يشكّل إلا الجزء الأصغر من النشاط العقلي.

انتظار لاكان والمفاهيم التي نحتها، كي نستشف إمكانية إزالة هذه المآزق، من مثل مفاهيم الآخر الكبير، والذات المشطورة بالدال ($)، وتمييزه ما بين الرغبة والطلب، وما بين الرمزي، والخيالي والواقعي، ... إلخ. ولكنّ تاريخ التحليل النفسي، بانتظار «العودة إلى فرويد»، لم يتوقف، وأصبح تاريخ الحركة التحليلية النفسية. ومن مصلحتنا إذًا العودة إلى قصة لاكان هذه فيما لو أردنا قياس إسهامه في تقدم التحليل النفسي، والتحقق مما إذا لم يعمل بالأحرى على تجميده، أو حتى تشويهه. كانت الأشياء بالنسبة إلى جونز بسيطة. كان هناك، من جانب، المكتشفون «الثوريون» الداروينيون والكوبرنيكيون والفرويديون الذين تتوجب تحية شجاعتهم الباسلة، المقدامة. وكان هناك من الجانب الآخر، المقاومة الداخلية التي يتعين على الناس العاديين التغلب عليها بغية بلوغ الحقائق المكتشفة من قبل هؤلاء الأشخاص الاستثنائيين. وهو ما أدى به إلى تقسيم رواد التحليل النفسي إلى أربع مجموعات، تبعًا لردود فعلهم على أطروحات فرويد.

هناك جماعة أولئك الذين اكتفوا بتمجيد الرئيس وهم أقلية من ذوي الأذهان الضعيفة الذين اعتبروه بمثابة عَرّاف معصوم عن الخطأ تاركين له في الآن عينه كل المسؤولية التي تقع على عاتقه (لم يقل جونز ما هي هذه المسؤولية)، وبدون التفكير بمشاركته في الأعباء. وهناك أولئك الذين حاولوا الحفاظ على استقلاليتهم الفكرية، من خلال التمسك بنزاعات تافهة ومولدة للتوتر، تتعلق ببعض التفاصيل. وكان هناك كذلك أولئك الذين تراجعوا، بعد موجة انتساب حماسية، منذ أن تبيَّنوا أي أمر انخرطوا فيه. بحثوا عندها عن مخرج، من خلال إعادة تأويل الوقائع حتى يجعلوها أقل ضررًا. تلك كانت حالة

«الانفصاليين» من مثل أدلر ويونغ (Jung)، من ضمن آخرين. وهناك «أخيرًا بعضنا الذين كنا على استعداد لتحمُّل المسؤولية بأنفسنا (وهنا أيضًا لم يقل أي مسؤولية هي تلك)، وعمل كل ما هو في استطاعتنا بغية المواءمة ما بين إدراكنا لهذه الاكتشافات المذهلة، والاعتدال الذي يقع على عاتق الباحثين العلميين. اقتسم أبراهام (Abraham) من برلين تمامًا هذا الموقف معي؛ وكذلك فرنزي إلى حد بعيد، وكذلك بوتمان إنّما على طريقته الخاصة»[8].

هذا التقسيم الرباعي لا ينفصل بالطبع عن بعض قناعات جونز. ففي رأيه، يتعين على كل رائد أولًا التغلب على «مقاومات» شخصية، داخلية، قبل أن يصبح بمقدوره تمزيق الحجاب الذي أخفى عنه حتى ذلك الحين بعض أوجه الحقيقة. هنا يكمن في الواقع جوهر إنجازه باعتباره رائدًا[9]. تتحرك هذه المقاومات حتمًا انطلاقًا من ارتباطها ببعض الأفكار والانفعالات اللاواعية. وبالمناسبة، كانت المقاومات الأشد قوة - أي تلك التي تمثّل أكبر عائق أمام التقدم العلمي - ترتبط دومًا بفكرة الإله، بحيث إن كل خطوة إلى الأمام كانت تساوي مسافة تُتخذ تجاه هذه الفكرة، وتظهر بالتالي بمثابة تجديف ديني. ويتابع جونز قائلًا إن النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان مرحلة التجرؤ الأكبر في هذا الاتجاه، أكثر من أي مرحلة أخرى. ولأول مرة في تاريخ البشرية، لم نكن فقط بصدد الالتفاف على المقاومات العائدة إلى ارتباطات غير مباشرة مع المقدس، «وإنّما بصدد رؤية

---

(8) Ernest Jones, *Free Associations* (1re édition 1959), New Jersey, Transactions Publishers, 1990, p. 194-195.

(9) المصدر نفسه، ص 196.

المقاومات الداخلية النهائية في شكلها العاري، والإحساس بها وتحقيق التغلب عليها»[10]. ويؤكد جونز، أن ذلك كان صنيع فرويد الذي لا يضاهى. ومن السهل تخمين بقية هذا الخطاب الحماسي. لم يكن هذا الصنيع متاحًا للجميع. وجد بعضهم الضوء مفرط القوة لا يمكن احتماله. وإذ أعادوا وضع الستائر حيث كانت قبلًا، حظوا إذًا بالتمتع باستقبال تصفيقات عالم سببت له هذه المقاربة الاضطراب، ولو أنها كانت لا تزال بعيدة، عن الحقيقة الجديدة.

باختصار، كما نرى الأمر، لم تكن الحقيقة، تبعًا لجونز، شيئًا يتشكل باعتباره معرفة نظرية، قابلة دومًا للمراجعة، ولا كذلك ما يتخذ دلالته من خلال المراوغة بمثابة هوام أو كذبة، وإنّما كانت الحقيقة قائمة هنا، على الدوام، محجوبة خلف ستار، ويكفي تمزيقه كي تتجلى بسطوع لا يتحمله كثيرون. تتركنا أمثال هذا النمط من الأقوال حالمين. ونتساءل: إذا لم يكن ذلك من الدِين، فما عساه أن يكون؟ ولكن لننظر إلى الأشياء بمزيد من القرب.

تتضمن كل سيرة تتسم بالتقديس شطرًا من التعامي المثير للدهشة، خصوصًا إذا كان كاتبها محللًا نفسيًا: كيف لا نرى أنه عندما نعظِّم أحدهم بوضعه في المقام الرفيع، فما ذلك إلا لكي نعظِّم معه ذواتنا؟ كان التحليل النفسي حركة، ولو كره جونز، وكان من المستحيل أن يكون الأمر غير ذلك، لأننا بصدد مذهب علمي جديد تعيَّن عليه انتزاع مكانه في عالم اجتماعي وجامعي معادٍ. وكان فرويد رئيس حركة انتزاع المكانة هذه، ولا سيما أنه كان يمتلك التصميم والكفاءة حتى لو كان من الممكن أن يفضل أنشطة مهنية أخرى.

---

(10) المصدر نفسه.

عانت الـ(Kakanie)، وهو الاسم الذي نحته ميزيل للدلالة على الإمبراطورية النمساوية ـ الهنغارية، نفاقَ أخلاقها الاجتماعية. كما كانت مصابة بغرغرينا العداء للساميّة القاتلة للكلام بما هو كذلك، وليس للأب أو للإله. ذلك أن المعادي للساميّة لا يتكلم مع يهودي وإنّما يطلب إليه أن ينزل عن الرصيف. ذلك أمر آخر.

سجل العامان 1907 و 1908 منعطفًا جديدًا. فلقد أقبل أطباء عقليون من عواصم متنوعة؛ برلين ولندن ونيويورك وزيوريخ وبودابست على مكان إقامة فرويد في 19 شارع برغاسي، ثم على جمعية فيينا. وكانوا من الكثرة بحيث برزت طبيعيًّا فكرة عقد مؤتمر تحليل نفسي أول، فانعقد في 27 نيسان/ أبريل عام 1908 في مدينة سالسبورغ. ونجد البرنامج وقائمة المشاركين في كتاب **المحللون النفسيون الأوائل**[11] (*Les Premiers psychanalyste*).

كان جونز، الآتي من لندن، الإنكليزي الوحيد، كما كان بريل (Brill)، الآتي من نيويورك، الأميركي الوحيد. وقد أقام كلاهما قبلًا في عيادة بورغولزلي في زيوريخ التي كان يديرها في ذلك الوقت بلويلر صاحب الشهرة والمكانة الرفيعة ونائبه يونغ. إلا أن الغالبية الكبرى من هؤلاء الرواد كانت من فيينا.

أما المجموعة الأخرى ذات الشأن إلى حد ما فكانت مكونة من السويسريين. أشير إلى هذا المعطى لأنه يبيّن الدور الهام الذي اضطلع به بلويلر في تعميم الحركة التحليلية النفسية، وبالتالي في

---

(11) *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, t. 1, 1906-1908, Paris, Gallimard, 1976, p. 401.

تحريرها من قوقعتها الفييناوية. ذلك أن بلويلر كان رجل علم، بكل معنى الكلمة. وكان أبعد ما يكون عن إسباغ طابع الحقيقة النهائية واللاعودة عنها على نظرية علمية. ومن الصعوبة بمكان أن نتخيل ماذا كان يمكن أن يصبح التحليل النفسي لو أن كل المشاركين في مؤتمر سالسبورغ يشاطرونه ذهنية كهذه، وهو ما كان مستحيلًا بالطبع. إلا أننا نفهم كذلك لماذا نأى بلويلر بنفسه تدريجيًا، بعد أن تكرس الطابع «السياسي للحركة الفرويدية». وحدثت القطيعة النهائية في العام 1910 في أثر مؤتمر نورنبرغ الذي ستكون لنا عودة إليه.

كان العام 1909 سنة زيارة فرويد إلى أميركا، حيث لبى دعوة جامعة كلارك بصحبة كلٍّ من يونغ وفرنزي. حضر جونز أيضًا لقاءات واحتفالات متنوعة. وإذا صدّقنا كلام جونز، فإن جماعة الأربعة هذه قررت تكليف يونغ بمهمة تنظيم مؤتمر موسع في العام 1910 لوضع أسس إنشاء الرابطة الدولية للتحليل النفسي (IPA). ويضيف في سيرته الذاتية قائلًا: «إذا تعيَّن عليَّ أن أقول مَن منّا كان أول من نادى بتكوين رابطة جديدة، فلا بد من أن أسمّي فرنزي. ولقد تعيّن علينا أن نلطف من غلواء صفتين تسببان فرط إثارته: ميله الدكتاتوري الذي سبق أن أشرت إليه، وشعوره الماسوني القوي نحو الأخوية»[12].

ولكي نقدّر صحة هذه الشهادة النسبية، يجدر بنا أن نضع بالاعتبار عناصر أخرى بما فيها تقرير الاجتماع الأول الذي عقدته جمعية فيينا للتحليل النفسي، بعد هذا المؤتمر بتاريخ 6 نيسان/ أبريل 1910. سوف نكتشف عندها نقاطًا عديدة.

---

(12) *Free Associations, op. cit.*, p. 204.

أولها، أن لا أحد يشكك في أن هذه الرابطة هي فكرة فرويد، تمامًا مثل فكرة نقل مركز التحليل النفسي من فيينا إلى زيوريخ بإشراف يونغ. ويقول فرويد بصراحة في عمله **مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي** أنه بتأثير منه حرر فرنزي الاقتراح الذي كتبه خلال المؤتمر، مع ما حمله من إلماحات مهينة بعض الشيء للفييناويين. أما بالنسبة إلى هؤلاء، فإن عددًا لا بأس به منهم، بمن فيهم أدلر وآخرون من المريدين الأكثر وفاءً لفرويد، كانوا يقدّرون أن «الحركة» التحليلية النفسية لم تكن على هذا القدر من الضرورة التي اعتقدها فرويد تحت تأثير شعور مبالغ فيه بالخطر.

ويتبين أخيرًا أن توسك (Tausk) وحده، الذي لم يكن في المؤتمر، أسف **لفكرة الجمعية الدولية ذاتها**. واستندت حجته في ذلك إلى مقارنة بالداروينية التي كانت بدورها كذلك، دينًا علميًّا طالت محاربته. ولقد لفت توسك نظر زملائه إلى أنه لم تؤسَّسْ مع ذلك أي جمعية لنشر الداروينية، وأن ذلك لم يمنع مطلقًا هذه النظرية من أن تصبح في نهاية المطاف جزءًا من وعي الإنسان المتحضر. ولهذا السبب عارض بشدة إنشاء رابطة.

وفي المحصلة فإن الخطاب الذي ألقاه فرنزي هو الذي ترك أثرًا عميقًا في أثناء مؤتمر نورنبرغ، والذي أعطاه أهميته التاريخية في الآن عينه. ويبدو من الأكيد أن فرنزي ذاته هو الذي كتب خطابه. تظهر في هذا الخطاب الفصاحة الطليقة من كل قيد الصادرة عن شاب متحمس، ويصعب أن نتصور فرويد مفلتًا لنفسه الزمام، مما لم يكن عليه حاله مطلقًا في تلك الفترة. إلا أنه يبدو من الأكيد كذلك أن كل الأفكار الأساسية التي طُرحت في هذا الخطاب، كانت أفكار

فرويد ذاته. فيض فرنزي الخطابي يشف، إضافة إلى ذلك، عن حجج محكمة، تتسلسل مراحلها تمامًا، وبشكل بالغ القوة بحيث نتعرف فيها على فن فرويد في عرض أفكاره دومًا بشكل بالغ الترتيب.

أول هذه الأفكار كانت فكرة النضال الذي فرضته عدوانية الجو المحيط على التحليل النفسي، نضال أدى بفرنزي إلى اختتام خطابه بهذه التعابير: «لقد تعرضنا إذًا إلى مصير حواريي السلام الأبدي، الذين اضطروا إلى خوض الحرب، دفاعًا عن مثلهم الأعلى»[13].

تناولت الأفكار التالية تاريخ هذا النضال ومراحله. كانت أولاها التذكير «بالعزلة البهية» لفرويد في بداياته، والتي «يحسن بنا أن نقتدي بها بدورنا [....] من خلال تجنُّب الحروب الكلامية ما أمكن»[14]. أما المرحلة الثانية فكانت... (هنا كان يمكن أن نتوقع الإلماح إلى اجتماعات الأربعاء. ولكن كلا لم يكن هناك شيء من هذا، فلقد شطبت مرحلة فيينا بالمناسبة). كانت المرحلة الثانية إذًا تختص بظهور يونغ، الذي كان له الفضل في ردم الهوة التي كانت موجودة في نظر بعضهم، ما بين التحليل النفسي والعلم، فمن خلال الاستعانة بأفكار فرويد في صياغة طرائق علم النفس التجريبي، أدى يونغ دورًا حاسمًا كان من نتائجه العمل على قدوم باحثين جدد في إثره، «مثل المستعمرين الذين اقتفوا أثر أماريغو (Amerigo) في الهجرة إلى القارة التي اكتشفها كولومبوس»[15]. وحتى ظهور هذا الأماريغو

(13) Sándor Ferenczi, *Psychanalyse, 1, 1908-1912,* Paris, Payot, 1982, p. 163.

(14) المصدر نفسه.

(15) المصدر نفسه، ص 164.

الجديد، قاد المحللون النفسيون حربًا غير نظامية، حرب عصابات، شبيهة بحرب المستعمرين الأوائل. كانت هذه الحرب «لا غنى عنها طالما تمثّل الأمر بكسب الوقت في وجه خصم بالغ القوة، بما يمنع تعرُّض الأفكار الجديدة الوليدة للإخماد في المهد»[16].

إلا أنه مهما كانت «ضرورة» حرب العصابات هذه التي قادها فرويد مع فرقته الفييناوية المكوّنة من خليط متنوع، فإنها تشكّل كذلك مساوئ كبرى. فما هي هذه المساوئ؟ تتمثل أولاها في أن غياب الإدارة كليًّا شجع تكاثر المواقف العلمية الشخصية، على حساب ما يسميه فرنزي «المصلحة المشتركة»، أو كذلك «الأطروحات المركزية». كان فرنزي يعترف بالتأكيد بأنه كان من الضروري الحفاظ على حرية الفكر، إلا أنه أعاد التذكير بأن النقد الذاتي التحليلي أظهر الخاصية الاستثنائية لأولئك الذين يعرفون الإقرار بميولهم غير المتكيفة ويلجمونها لمصلحة «أفكار المصلحة المشتركة». ولهذا اعتبر أن الإقرار بهكذا حدود، والتي يضاف إليها ما يسميه، بدون أن يوضح ذلك أيضًا، «مقدار من الاعتبار والتقدير المتبادل»، لا يهدد أبدًا حرية العلم، «أي قدرته على التطور العقلاني والمنتظم».

هكذا نرى أن كل هذا الخطاب ظل كأنه معلق في الهواء، وحتى بشكل مزدوج، لأن فرنزي حرص تمامًا على أن لا يوضح ما هي أفكار المصلحة المشتركة، أو كذلك «الطروحات المركزية» موضع البحث؛ ومن كان مخوَّلًا بصياغتها. إلا أننا إذا رجعنا إلى ما نعرفه في موضع آخر، ليس من الصعب تخمين الوضعية التي يومئ إليها فرنزي

---

(16) المصدر نفسه.

في هذا المقام. تبعًا لكل الشهادات المتوافرة لنا، في الواقع، كان أدلر عضو الجماعة الفييناوية الوحيد الذي يتمتع ببعض الوزن إلى جانب فرويد. يضاف إلى ذلك، أنه كان كاتب نظرية الاحتجاج الذكوري الذي يملك كل مقومات الاحتجاج «الأنـوي» النموذجي. ولكن، بالنسبة إلى فرويد، فإن ركن الأنا لم يَعُدْ أن يكون المهرج الذي يعتقد أنه منظِّم كل السيرك. وعلى ذلك نفهم أن يكون لديه [فرويد] خشية كبيرة، في ذلك العهد، من أن يخترع أدلر هذا نظرية تدعي أنها تحليلية نفسية، بينما هي في الواقع ليست بذات صلة مع اكتشافاته هو. وبالتالي فهذا المقطع من خطاب فرنزي كان بكل بساطة مكرسًا للتأكيد على ضرورة حماية التحليل النفسي من تأثيرات الداخل بقدر حمايته من الخارج.

ويتمثل الضرر الآخر لحرب العصابات في كونه يعيق الرسوخ الاجتماعي للتحليل النفسي. لأنه إذا كان غياب القواعد قد جذب، في البداية، أشخاصًا ذوي قيمة وموهوبين، فإن الغالبية الكبرى المعتادة على النظام والانضباط كانت ترى في هذه الحرب سببًا إضافيًّا يبرر رفضها. وبذلك، فإذا أراد التحليل النفسي اكتساب الاعتراف الاجتماعي، وتلك كانت على وجه التأكيد هي رغبة فرويد، كان يتعين عليه تلبية عدة متطلبات. وتحديدًا إدخال حد أدنى من التنظيم الذي بدونه لا يتأمن الاحترام. في حين أن جمعية فيينا للتحليل النفسي كانت جمعية بدون تراتبية، ولا بيروقراطية، لأنه يمكن الانتماء إليها بدون استيفاء أي معايير لقبول العضوية. كان يكفي أن يقترح اسم المرشح أحد الأعضاء، وأن لا يعترض عليه أحد.

تمثلت السمة الوحيدة التي كانت تجمع كل أعضاء جمعية فيينا إذًا في انضمامهم إلى اسم فرويد. وكما يلاحظ فرنزي، كان فرويد قد أصبح اسمًا ننضوي تحت إشرافه بدون أن تكون لدينا فكرة واضحة، ولا حتى رؤية مشتركة لإسهامه النظري. ولهذا السبب تحديدًا، لم يكن لدى فرويد مطلقًا أي تقدير «لعصابته» الأولية. كان يعتبرها بمثابة تجمُّع من المثقفين الفوضويين، الغرباء عن أي منهج، حيث كان كلٌّ منهم يأخذ كل ما يدور في رأسه على أنه لقيا أصيلة، من خلال إثارة الضجيج حول ادعائه لها، بدون التردد عن نشرها بصيغتها الفجة، وبدون الاهتمام بالآثار التي قد تتولد عن ذلك.

من المداخلات النموذجية في هذا الصدد تلك التي قدّمها فيتلز (Wittels) في الاجتماع العلمي بتاريخ 12 أيار/ مايو 1910، أي بعد شهرين وعدة أسابيع من تاريخ عقد مؤتمر نورنبرغ في (30 و31 آذار/ مارس). وكان عنوانها «عصاب الشعلة». كان *Die Fackel* (الشعلة) هو اسم الدورية التي كان صاحبها ورئيس تحريرها الحصري كارل كراوس، الهَجّاء المُقْذِع الأكثر إثارة للخشية في كل النمسا. كان يهاجم بلا هوادة جريدة *Neue Freie Presse* وهي إحدى الدوريات الأكثر شهرة في أوروبا، والتي أصبحت نوعًا من المؤسسة التي لا يستغني عنها أي بيت برجوازي. تمثلت الحجة المركزية في مداخلة فيتلز بأن مدير هذه الجريدة كان يدعى موريتز بينيدكت، وأن والد كارل كراوس كان يدعى جاكوب. ولكن الكتاب المقدس يعلِمنا أن جاكوب لم يكن أي بطريرك كان؛ إنه ذاك الذي تلقّى، ولو بشيء من الحيلة، بركات الرب. وهذه البركة هامة بشكل فريد في سلالة إبراهيم، لأنها تجعل

من متلقيها الوريث المفضل للوعود الإلهية. وباختصار، فإن جاكوب هو رجل الكتاب المقدس المبارك، أي **مبارك الفولغاتا**(*).

واستنتج فيتلز أن الجريدة (*La presse*) تمثّل العضو الذكري الكبير الذي امتلكه الأب بينيدكت جاكوب وأن ابنه (كارل كراوس) لم يكن يمتلكه ـ ما أثار عدوانية هذا الأخير. ولم تكن حجته بلا شك فاقدة للصلة مع أفكار أدلر، المتعلقة بمشاعر النقص والاحتجاج الذكوري التي تثيره.

في خلال المناقشة التي أعقبت المداخلة، أقـرَّ فرويد بأن المعطيات الأساسية التي جمعها فيتلز كانت صحيحة. إلا أنه أضاف بأنه لا يجوز أن ننسى أبدًا بأن وضع العصاب في المقام الأول، عندما نكون بصدد إنجاز كبير مثل إنجاز كراوس، كان بكل بساطة خطأ. أما بصدد التداعي الترابطي بينيدكت ـ جاكوب فإنه يشكّل بالتأكيد جسرًا ممكنًا. إلا أننا لا نستطيع أن نستخدمه بأي حال في التحليل، إلا إذا كان لدينا، من ناحية أخرى، مؤشرات تبيِّن لنا أن الجسر متين (الصلة). ولكن يبقى أن صوابية نقد فرويد لا يمكنها بأي حال الحد من الخسائر الناتجة عن مثل هذا التحليل. فمثل هذه التراكيب التأويلية لا يمكنها إلا تأكيد كراوس ذاته، بصدد رأيه القائل بأن «التحليل النفسي هو ذاك المرض الذي يَدَّعي أنه يداويه».

تلك واحدة من صيغه الشهيرة، اللاذعة والسامة، التي امتلك سرها، إلا أنه يجب الاعتراف بأنها لا تُعدَم قسطها من الحقيقة. فهل

(*) الفولغاتا (La vulgate): هي الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس عن النصوص العبرية، والتي تعتمدها الكنيسة الكاثوليكية، وقد كرسها البابا كليمنس الثامن، واعتبرتها الكنيسة اللاتينية الصيغة الرسمية.

من المحتمل أن هذه المفارقة أضحت حقيقية أكثر فأكثر مع مرور الزمن؟ واليوم، يتعين عَلَيَّ الإقرار بأن عدد أولئك الذين يأتون إلى رؤيتي للتحرر من التحليل - وليس للتحرر بواسطة التحليل - هم في تزايد مستمر. في أي حال، فإن استنتاج فرنزي، أي ذاك الذي استخلصه في ذلك الزمن، كان قاطعًا: لقد ولى زمن حرب العصابات. ومن الآن فصاعدًا التحليل مؤهل كي يستفيد من صيغة تنظيمية معينة، أكثر مما يعاني منها.

لم يكن فرنزي بغافل عن الشطط المرضي للتداعيات. إذ يضيف «أنا أعلم كم تسود في التجمعات السياسية والاجتماعية والعلمية حالات جنون العظمة الطفلي، والغرور التافه، وتبجيل الصيغ الجوفاء، والطاعة العمياء، والمصلحة الشخصية بدلًا من الشغل الأمين المتقن المكرس للصالح العام»[17]. يتلو ذلك عندها، وصف مستفيض، ومذهل، للبنى الأسرية المميزة لهذه الجماعات الإنسانية. وعلى وجه الخصوص التمزق النفسي الذي تثيره في نفس كلٍّ منا ما بين طاعة السلطة والتنافس على المكانة التي كانت السبب.

ولكن عندئذ ما المناسب عمله تبعًا لفرنزي. بالطبع البدء باتخاذ موقف. لأن الحيوان السياسي، رجل القطيع هذا الذي يتكلم عنه أرسطو الملقب بالـ«ستاجيريّ» [نسبة ألى مدينة ستاجيرا]، والإنسان عامة، لن يتمكن من الإفلات من البنى موضع البحث، ولا المحللين النفسيين أيضًا، «مع أننا إذا كنا غير منظمين من حيث الشكل، إلا أننا

---

(17) *Psychanalyse, 1, 1908-1912,* p. 166.

مع ذلك نشكّل منذ الآن، مجموعة أسرية مع كل أهوائها: حب وكره للأب، وتعلُّق وغيرة بين الأخوة...»[18].

يجد فرنزي ذاته عندئذٍ مدفوعًا لاتخاذ خطوة إضافية، وعرض هذا الاقتراح الغريب: «ترجمة هذا الواقع بالشكل ذاته». ولن يكون ذلك فقط أكثر صراحة، تبعًا له، وإنما أنسب عمليًا. ونتساءل عمّا إذا كنا قد قرأنا جيدًا! إلا أن فرنزي لديه، هنا أيضًا، جواب في جعبته إذ يقول: «لأنني لاحظت أن ضبط هذه الانفعالات الأنانية يصبح ميسورًا من خلال الرقابة المتبادلة»[19]. أنا أعترف، من جانبي، بأنني لا أرى مطلقًا ما هو المعنى الذي يمكن أن تتخذه هذه الجملة الأخيرة. صحيح أن لاكان، بعد نصف قرن، اعتبر أنه لأمر جيد أن يولي كل محلل الانتباه لعمل الآخرين. إلا أن ذلك كان اقتراحًا اتخذ معنًى مغايرًا كليًّا: أي معنى الاعتراف- المتبادل- وليس المراقبة المتبادلة. وأخيرًا، لم يتأخر فرنزي في لعب ورقته الأساسية: «الأعضاء الذين تلّقوا إعدادًا تحليليًّا نفسيًّا سيكونون إذًا الأجدر بتأسيس رابطة تجمع ما بين مميزات التنظيم الأسري وأقصى درجات الحرية الفردية»[20]. هذا الاقتراح المفتاحي الجديد يؤدي عندها إلى وصف مستفيض، وذي سذاجة مذهلة، لما «يجب أن تكون عليه» رابطة كهذه.

في أي حال، يبدو واضحًا بعد هاتين الصفحتين، أن الرابطة التي تمناها فرنزي يمكن أن يكون لها قيمة واحدة على الأقل: وهي تلك المتمثلة في وضع حد لكل ما أغاظ فرويد كثيرًا لدى مناضلي

---

(18) المصدر نفسه (التأكيد من المؤلف).

(19) المصدر نفسه.

(20) المصدر نفسه.

حرب العصابات. وهكذا فهم أعضاء جمعية فيينا الأمر. تعيّن على الجميع أن يعترفوا، بعد مؤتمر نورنبرغ بأن فرويد لا يقتصر على عدم محبتهم، وإنّما هو كذلك يكره فيينا. والواقع، أن فرويد كان مقتنعًا أن الفييناويين كانت تلك هي حالهم لأنهم كانوا يمثّلون دور المحللين، أو أنهم قاموا بتحليلات تفتقر إلى الصدقية المهنية، ليس إلّا. والحقيقة، أن شتاكل على سبيل المثال، الذي سبق له أن لجأ إلى فرويد لتخليصه من صعوبة شخصية، سرعان ما أوقف تحليله مباشرة بعد أن تخلّص من صعوبته. بينما أن التحليل المعمق وحده هو ما يتيح للشخص أن يتبين كل نتائج عقدته الأوديبية، وهو الكفيل وحده أن ينتج محللًا نفسيًّا جديرًا بهذا الاسم، أي شخصًا جديرًا بأن يوفق ما بين التنظيم الأسري حول قضية التحليل النفسي مع أقصى درجات الحرية الشخصية. ذلك كان، في أي حال، الاستنتاج المنسجم مع ذاته، على شكل لعبة توازن مضبوط جيدًا، الذي استخلصه فرويد ذاته من تجربته مع الفييناويين. فمن جهة تستدعي القضية بالتأكيد تنظيمًا عائليًّا حاكمًا. وإنّما من الناحية الثانية، ولحسن الحظ، يتيح التحليل النفسي ذاته لكل عضو من هذه العائلة أن يحتفظ بحريته العلمية.

إلا أنه يتعين الاعتقاد بأن هذا الاستنتاج كان واهمًا بعض الشيء، لأن فرنزي اختتم خطابه في النهاية بنبرة مختلفة تمامًا: أي نبرة التحذير. إذ قال «نحن بحاجة إذًا إلى رابطة يمكنها أن تضمن إلى حد معقول بأن يطبّق أعضاؤها فعليًّا الطريقة التحليلية النفسية تبعًا لفرويد، وليس طريقةً ما رتبها كلٌّ منهم لاستعماله الشخصي. ويمكن أن يكون للرابطة من ناحية ثانية مهمة السهر على تجنُّب القرصنة العلمية. في هذه الحالة، سوف يتيح اختيار صارم ومتعقل قبول

الأعضاء الجدد، ما يسمح بالفصل ما بين القمح والزؤان، واستبعاد أولئك الذين لا يعترفون بصراحة ووضوح بالأطروحات الأساسية للتحليل النفسي»[21]. وتبعًا لفريتز فيتلز (والذي ليس لدينا أي سبب للتشكيك بشهادته)، «فإن فرنزي قدّم، بعدها، مذكرة اقتراح تأسيس رابطة دولية للتحليل النفسي، يكون يونغ رئيسها الدائم، أي مدى حياته. وسوف تكون له السلطة المطلقة لتسمية المحللين وعزلهم. ويتعيّن أن تُضبط كل أعمال المحللين العلمية، من قبله، ولا يمكن نشرها إلا بموافقته»[22].

قد يبدو مذهلًا، أن يتخلى فرويد المؤسس، عن كل مسؤولية متعلقة بنمو التحليل النفسي. إلا أنه يجدر أن لا ننسى أن فرويد قد أصبح، من خلال اكتشافه عقدته الأوديبية، في الآن عينه، «أبا» علم يمكن أن تتحلق حوله أسرة عريضة جدًا، ما جعل من الضروري تعيين «ولي عهد». ولكن يجب القول بأن المنطق الأسري، حيث تجد المتعة مهدها وبوصلتها التي لا تخيب، لم يفعل سوى التوسع في التحليل النفسي ذاته، بدل التخلي عن السلطة مع اكتشاف الأوديب.

ذلك أنه، بالنسبة إلى فرويد ليس هناك شخص أفضل وضعًا من يونغ لتأدية دور ولي العهد. وفي الواقع، بدأ الاطباء الفعليون من كل الجنسيات بالتوافد على فيينا لمقابلة فرويد، لأنهم عملوا في مستشفى بورغولزلي تحت إدارة بلويلر ويونغ. لقد سبق أن ذكرت كلًّا من

(21) المصدر نفسه، ص 169.

(22) Fritz Wittels, *Sigmund Freud, l'homme, la doctrine, l'école*, Paris, PUF, 1999, p. 284.

بريل وجونز، إلا أنه كان هناك أيضًا أبراهام وأيتنغون (Eitingon) وآخرون، ما أسهم في اقتناعه «بأنه من خلال المدرسة السويسرية، سوف يتمكن من الدخول في تواصل مع العلم العالمي»[23]. وفي المقابل، فإن الفييناويين أنفسهم - الذين تسنت لهم الفرصة مرات عديدة لرؤية وجه فرويد يشرق سرورًا عندما يتكلم عن يونغ قائلًا: «هذا ابني الحبيب الذي يحظى بكامل رضاي»[24]، لم يروا في عريضة فرنزي سوى علامة على تبعية فرويد تجاه «ابن حبيب» كهذا.

ولقد كتب فيتلز أنه «بعد ظهيرة هذا اليوم المشهود اجتمع الفييناويون في قاعة جانبية في أوتيل نورنبرغ الكبير، للتداول بشأن هذه الوضعية التي لا تصدَّق. وقد ظهر فرويد بينهم فجأة بدون أن يدعى إلى الاجتماع. وكان في حالة من الإثارة الكبيرة، لم يسبق لي أبدًا أن رأيته فيها، فقال: «أنتم في غالبيتكم من اليهود، وبالتالي غير مؤهلين لاستقطاب أصدقاء للمذهب الجديد. يتعيّن أن يرضخ اليهود لأن يكونوا زبّالي الحضارة. يتعيّن عليَّ أن أقيم علاقات مع العلم، فأنا مسن ولا أريد دومًا أن أكون مُضطَهدًا فقط. نحن كلنا في خطر». أمسك بطرف سترته الطويلة قائلًا: «لن أقبل أن لا يُترك لي سوى هذه السترة»، «السويسريون سوف ينقذوننا، أنا وأنتم جميعكم»[25].

ورغم كل ما بذله من جهد، لم ينجح فرويد في نزع فتيل حركة الاحتجاج. حصل الفييناويون على تقليص مدة رئاسة الرابطة إلى سنتين، وعلى أن يُسحب من الرئيس حق مراقبة الكتابات التحليلية

(23) المصدر نفسه، ص 282.

(24) المصدر نفسه.

(25) المصدر نفسه، ص 284-285.

المكرسة للنشر. وبالمناسبة، ما هو لافت للنظر، من وجهة نظرنا حاليًّا، هو أنه لم يجد أي شخص، ولا حتى جونز ذاته، سببًا للتشكيك برواية فيتلز.

هناك إذًا مبررات كافية للقول بأن الرابطة الدولية قد تبلورت فكرتها بهذا الشكل، وهي الرابطة المخصصة لتولّي زمام اختيار المحللين وتدريبهم، والمفترض فيها ضمان الانضمام الواعي لكلٍّ منهم، وضمان الحرية الكاملة لفكر الجميع. وبأن هذه الفكرة التي أتت لتجيب عن توافد عناصر قادمة من البلاد الأجنبية، كانت فعلًا فكرة فرويد وليس أي إنسان آخر. وإنه لمن الأكيد أن يكون قد كلم عنها المريدين المقربين الذين كانوا معه في أميركا، لأنهم هم ذاتهم صرحوا عنها. ومن المفهوم أيضًا أن يكونوا قد تقبّلوا بحماسة هذه الفكرة: لأنه، بكلام سياسي، كان الأمر يتعلق بمشروع يهدف إلى إقامة سلطة كانوا هم ذاتهم من يملكها بحماسة، وعلى رأسهم يونغ.

لم يتمكن جونز من حضور مؤتمر 15 آذار/ مـارس 1910 في نورنبرغ، بسبب ارتباطه بمسؤولياته في كندا. إلا أننا نعلم مع ذلك، منه هو ذاته، ماذا كان عليه تفكير فرويد في حينه. فلقد كتب قائلًا «إن فرويد كان حذرًا جدًا من الفكر الشائع (average mind) ما منعه من تبنّي الاتجاه الديمقراطي المألوف في الجمعيات العلمية. وبالتالي، كان يتمنى وجود قائد حازم (leader) كي يدير أنشطة الجمعيات المنتسبة وأعضائها، كما أنه أراد أن يشغل هذا القائد منصبه بشكل دائم، أي بمثابة مِلكٍ غير متوج»[26].

(26) *Free Associations, op. cit.*, p. 204.

هذه السطور كاشفة بحد ذاتها. فهي تؤكد رواية فيتلز المتعلقة بمشروع فرويد الذي كشف عنه خطاب فرنزي. كما أنها تدحض في الآن عينه، الميول الاستبدادية، التي ألصقها جونز بفرنزي، والتي يزعم أنها أملت طابع السلطة القطعية التي يعطيها هذا المشروع للرئيس. والواقع أن جونز وافق على كل رغبات فرويد المتعلقة بالمبدأ الذي يؤبد الرئاسة، ما عدا تحفُّظ بسيط في الشكل. إذ إنه أحس بلا شك أن الهوام الذي يَمْثُل في أفكار الابن وولي العهد معرّض لأن يصبح واقعًا حقيقيًّا. ذلك أن هوامًا كهذا، لدى فرويد، لا يحمل شيئًا يدفعنا لأن نصعق من المفاجأة، لأن أقل ما يمكن أن يقال فيه أنه لا يُعدَم تفكيرًا رؤيويًّا، ولا تصميمًا استحواذيًّا. ويكفي، كي نقتنع بذلك، أن نتذكر أن الشاب فرويد، ولو أنه ولد في أوروبا الوسطى، كان يعتبر نفسه عن طيب خاطر بمثابة متوسطي، ووضع لنفسه زمنًا مديدًا مهمة الأخذ بثأر هنيبعل من خلال العمل على فتح روما.

ولكن قد يكون الأكثر جدارة بالاهتمام بهذه المناسبة، هو التساؤل عن أسباب انضمام جونز إلى مشروع فرويد. فما الذي كان يدفعه إلى الحركة التحليلية النفسية الدولية، إذا نحينا جانبًا طموحات رجل رأى ذاته بصدد أن يصير أحد منظمي ما كان يَدَّعي أنه يندد به؟ يكتب جونز «أنا على يقين أن فرويد كان محقًا لأنه لا يمكن فهم أي شيء من نمو التحليل النفسي إذا وضعناه في مصاف فروع العلم الأخرى الراسخة الأركان والمفتقدة كل الانفعالات مثل علم الفلك، والجيولوجيا، ... إلخ، كنا بأمسّ الحاجة، في هذه الظروف،

إلى نفوذ قوي مولِّد للاستقرار، ومتمَّم بالحكم المتوازن، وبحس المسؤولية»[27].

لا يقول لنا جونز، لاحقًا، ولا في أي مكان آخر، مما يتكون، في نظره، الفارق بين هذا العلم الجديد المتمثل بالتحليل النفسي، والعلوم الكلاسيكية. إلا أنه ليس من الصعب أن نقوم نحن بذلك عوضًا عنه. لأننا في العلوم الكلاسيكية بصدد «حقائق» مستقلة عن رغبة عالم الكيمياء أو الفلك على سبيل المثال. بينما يُنَفَّذ التحليل النفسي انطلاقًا من المجهول (س) الذي تمثله رغبة المحلِّل. فبفضل نشاطه العلاجي مع العصابيات، وخصوصًا الهستيريات من مثل آنا أو (Anna O)، فإن فرويد ـ الذي لم يكن يدعي لنفسه سلطة الإغراء التي كان يعترف لبروير (Breuer) بها، تمكّن بفطنته من رد هوامات مريضاته إلى ظاهرة التحويل. وأدى هذا به إلى صياغة مفهوم عن الجنسانية يستحق اسم «الحقيقة» بمقدار ما يضع الأصبع على الأكاذيب التي ينسجها المجتمع حول هذا الجانب من الوجود الإنساني. اكتشاف مماثل لا يمكنه بالتأكيد إلا إثارة مقاومة عنيدة وعدوانية مستحكمة، إلا أنه سوف يكون خطأ خطيرًا، ومثقلًا بالعواقب لتاريخ التحليل النفسي، أن يتم الخلط ما بين هذا النمط من «المقاومة» والظواهر التي اعتقد المحللون، وفرويد أولهم، أنها يجب أن تُدرج تحت هذا المصطلح في إدارة تحليل معين.

يكتب جونز قائلًا: «في البداية، أسأنا كلنا، ومعنا فرويد، تقدير قوة المصادر الداخلية للمعارضة، وعمقها، وإصرارها، وبراعتها. لقد تعلمنا الكثير خلال الثلاثين سنة أو الأربعين سنة التي خلت منذ

---

(27) المصدر نفسه.

ذلك العصر، إلا أنني أعتقد، أنه حتى اليوم، لا أحد منا فهم إلى الآن كامل مداها وبشكل نهائي»[28]. يتكلم جونز هنا بمثابة السيد صاحب السلطة غير الخاضع للقانون الذي وضعه. وبكلمة أدق، فإن السادة موضع البحث هم أولئك الذين عناهم جونز بتعبير «نحن، ومعنا فرويد» ـ أي أولئك الذين أوكلوا إلى ذواتهم مسؤولية كشف الأشكال المتنوعة والبارعة الخفاء التي تتجلى المقاومة من خلالها عند المحللين كما عند المرشحين الخاضعين للتحليل.

بَيَّنَ لاكان أن وجود واحد على الأقل يشكّل استثناءً يحكم صياغة القضية الإيجابية الكليّة. ولقد أضاء على هذا المبدأ المنطقي تحديدًا لأنه يعمل خفية في فبركة أسطورة أبي الرهط البدائي. ومع ذلك، من الواضح الآن أن هذا المبدأ قد وُضع موضع التنفيذ، وبطريقة لا مناص منها، بشكل خاص في إنشاء الرابطة الدولية للتحليل النفسي. إذ عبر هذه الرابطة، فإن «نحن» هذه هي التي أخذت السلطة فعلًا: «نحن، الكاشفين بلا هوادة، لأشكال المقاومة المتنوعة بلا نهاية. نحن آباء الأرهاط البدائية، من فيينا إلى نيويورك، مرورًا بلندن وبرلين...».

ولكن ما يتعين رؤيته جيدًا هنا هو أنه إذا أمكن أن يكون الأمر على هذا الحال، فذلك تحديدًا لأنه جرى الخلط بدون وجه حق بين كل أشكال «المقاومة»، ولأنه تم الاعتقاد بالقدرة على المساواة، خصوصًا كما فعل جونز، بين المقاومة التي يبديها المجتمع تجاه كل مذهب يصدم المثُل التي يستعين بها لخلق اللحمة بين نرجسية أعضائه، والمقاومة التي نكون بصددها خلال تجربة التحليل النفسي. والحال أن «المقاومة» في التحليل تعود في المقام الأول

(28) المصدر نفسه، ص 179.

إلى الصعوبات التي يطرحها، على كل واحد منا، شكلُ الحقيقة التي تجد، رغم استعصائها على الصياغة اللفظية، وسيلة الاحتيال لإسماع صوتها. وبالتالي، لا يمكن لأي محلل تأسيس سلطته على معرفة تخوّله التمييز المسبق بين الحقيقي والمقاومة التي تعارض ظهوره.

في الختام، يمكنني القول إن إنشاء الـ (IPA)، كما يبدو لي، قد استند إلى فكرتين لا يمكن الدفاع عنهما. تتمثل أولاهما في أن «قضية [التحليل النفسي]» تستتبع بنية عائلية، مطروحة بمثابة ضرورة حتمية. بينما، على عكس الانتقال العلمي، تفرض مثل هذه البنية شكلًا من الانتقال يكرّس تطفيل الأشخاص المعنيين. أما ثانيتهما فتتمثل في أن التحليل وحده قادر على تصفية المقاومة «للصالح العام»، أو أيضًا مقاومة «الأطروحات المركزية»، وكأنه لا يوجد فارق ما بين التحليل النفسي بما هو معرفة حول الرغبة وحقيقة هذه الرغبة، كما يحتمها اقتسامها مع مستمع متفاجئ.

الفصل الثاني

ولادة اللجنة السرية

المؤسسة والعقيدة

إذا صدّقنا جونز، فإن فرويد وفرنزي حصلا إذًا على مبتغاهما من خلال تأسيس الرابطة الدولية للتحليل النفسي برئاسة يونغ. إلا أننا رأينا أن الحقيقة كانت خلاف ذلك إلى حد ما، وأن فرنزي وظف ببساطة مهاراته الخطابية في تقديم خطة إقامة مؤسسة قررها فرويد، ونفِّذت خلال مؤتمر نورنبرغ في آذار/ مارس 1910. في الواقع، نجحت هذه الخطة المفترض أن تُخرج الحركة التحليلية النفسية من عزلتها (ghetto) الفييناوية. حتى إنها نجحت إلى حد بعيد في إعطاء طابع دولي للتحليل النفسي، وفي نقل مركزه إلى زيوريخ، ما أدى إلى قسمة تاريخه إلى نصفين. وليست مصادفة أبدًا بالتالي أن فرويد استطاع باعتزاز كبير قسمة تاريخ التحليل النفسي إلى مرحلتين: «في الأولى، كنت وحيدًا وقمت وحدي بكل العمل الذي تعيَّن إنجازه: كان الأمر كذلك من العامين 1895ـ1896 حتى 1906 أو 1907. أما في المرحلة الثانية، منذ ذلك الحين حتى اليوم، فإن إسهامات طلابي ومساعديَّ لم تتوقف عن الازدياد في الأهمية»[29].

وبالتالي تشير هذه الصيغة وحدها في تقديم الأمور بما يكفي إلى أن انضمام الفييناويين الذين كان قد أسس معهم جمعية الأربعاء

(29) Sigmund Freud, *Ma vie et la psychanalyse,* Paris, Gallimard, Idées NRF, 1950, p. 69.

لم يكن يهم فرويد مطلقًا. كما تشير إلى أن فترة فيينا لم تكن بالنسبة إليه سوى مرحلة انتقالية، بانتظار الاعتراف الذي كان يجب أن يأتي من الخارج، أي من الغرب على وجه الإجمال. ولقد رأينا أن هذا الاعتراف قد أتى أولًا من العيادة الطبية العقلية في زيوريخ في عامي 1906 و1907؛ ثم بعدها بقليل من جامعة كلارك في ووستر بالقرب من بوسطن، في العام 1909.

كما رأينا كذلك أنه في الولايات المتحدة تحديدًا قام فرويد، الذي أحس بأن الفرصة سانحة، بإعلام كلٍّ من جونز، وصديقيه فرنزي ويونغ اللذين رافقاه خلال عبور الأطلسي، بخطته. وبهذا الصدد، فإن التحوطات الإبستمولوجية التي كانت تدفع جونز للتعامل مع كلمة «حركة» بتحفظ شديد لم تعد ذات شأن. ذلك أنه تولّى طويلًا زمام الـ (IPA) ، أكثر من أي محلل آخر، كما أنه ليس هناك ما يشير إلى أن انتماءه إليها كان غير مشروط، بأقل مما كان عليه انتماء كلٍّ من فرنزي ويونغ.

ثم إن فرويد ذاته اعتقد أن من المناسب أن يوضح الأسباب التي أدت به إلى بَلْوَرة مشروعه المؤسسي. حان إذًا وقت التحول إلى فرويد وتفحُّص موقفه وحججه، كما نعثر عليها في الفصل الثالث من كتابه **مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي**. فبعد أن أعاد التذكير بالنقاط التي ذكرناها نحن لتونا، يتابع فرويد قائلًا إنه بسبب الاعتراضات الكثيرة التي أثارها هذا المشروع، سوف يعرض الأسباب بشيء من التفصيل. ويضيف قائلًا إنه يأمل كثيرًا في التوصل إلى تبرير خطته، ولو أنه يقر بأن رِدَّة يونغ (خروجه على الحركة) قد بدت لاحقًا فعلاً في غير محلّه تمامًا.

ولكي نتمكن من متابعة عرض فرويد، يتعين أن نضع في اعتبارنا أن المحللين الأوائل، أي أولئك الذين أنشأوا هذه الحركة معه، لم

يكن لديهم أي إعداد علمي سوى ما قرأوه عنه، كما لم يكن لديهم أي دافع سوى رغبتهم. ولم يكن ذلك بدون إيجابيات، خصوصًا بالنسبة إلى فرويد ذاته. إلا أنه ما لبث أن أدرك أن ممارسة التحليل النفسي، في هذه الشروط، لا تحمي هؤلاء الرواد من اختراع نظريات لا تمُتّ إلى التحليل بصلة. فما الذي يمكن أن يحول دون خطر كهذا؟ من باستطاعته التصريح، بأن نظرية شخصٍ مثل أدلر، على سبيل المثال، لا علاقة لها بالتحليل النفسي من قريب أو بعيد، إن لم يكن فرويد ذاته؟ هو وحده كان يملك السلطة غير المنازعة.

يكتب فرويد في الفصل ذاته من **مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي** قائلًا: «كنت على يقين من معرفة أي أخطاء تتربص بأولئك الذين يشتغلون بالتحليل النفسي، وكنت آمل كثيرًا بإمكانية تجنُّب هذه الأخطاء فيما لو وجدت سلطة قادرة على تقديم النصح، وعلى النهي عن ممارسة ما. ترتبت هذه السلطة عَليَّ أولًا، بفضل السبق الذي أحرزته من خلال خبرة خمسة عشر عامًا. وبالتالي، أردت أن أنقل هذه السلطة إلى شخص أصغر مني سنًا يُكَرَّس، بعد رحيلي عن الدنيا، بمثابة خلفي الطبيعي. وليس سوى كارل غوستاف يونغ من يمكنه أن يكون هذا الشخص».

يخيل إلينا أننا نحلم. إذ من الأكيد أنه بإمكان أحدهم أن ينقل إلى ابنه ملكية مصنع لم يبنه، أو مجموعة أعمال فنية لا هو اشتراها، ولا اختارها. ولكن كيف بالإمكان أن يَنْقُل، إلى أي كان، سلطة معرفة لا يملكها هو ذاته إلا من ذاته؟ في مشروع فرويد هذا، يتجلى بوضوح تدخُّل النموذج الأسري، بحيث تبدو كل مسألة نقل السلطة هذه قد كرِّست لتحقيق هوام شخصي لدى فرويد، وليس التقدم العلمي.

ذلك ما يؤكده جونز ذاته رغمًا عنه، عندما أشار إلى أن فرويد لم يكن يريد تأدية دور الرئيس، بسبب نفوره من كل المتاعب التي تتضمنها مكانة كهذه. إلا أنه لم يلبث أن أضاف ما يلي: «لم ينسحب [فرويد] في تلك المرحلة إلا بطريقة شكلية محضة، إذ احتفظ، في الواقع، باليد العليا في كل قضايا السياسة، كما كان نفوذه من القوة بحيث لم يكن بمقدور رئيس الرابطة أن ينحرف عنه»[30].

على العموم، كان نقلًا ظاهريًا للسلطة. إلا أن فشل هوامٍ ما لا يمنعه من العودة، بأشكال أخرى عند الاقتضاء. وإذ لم ينجح فرويد في أن يجد في يونغ الآري وريثه الروحي «بطل عيادة برغولزي الأسطوري الألماني» كما كان يسميه فيتلز، انتهى به الأمر إلى إيجاد هذا الوريث في ابنته، التي اقتسم معها جونز، وهو بدوره غير يهودي، الهيمنة على مجمل الحركة التحليلية النفسية، لمدة طويلة.

ليس من المفاجئ إذًا أن يكون يونغ قد اعتذر في النهاية عن القيام بالدور الذي أراده له فرويد، لأنه كان يصر على أن يكون هو ذاته رئيسًا، يستمد سلطته من مذهبه الخاص. وهو المذهب الذي كان يتضمن، بمثابة إحدى مكوناته الرئيسة، نقد الحجم الذي أعطاه فرويد للجنسانية إن لم نقل نفيه لدورها في منشأ العُصابات. وهو حجم كان يعتبره مبالغًا فيه. فالنقاش الذي جرى في حينه، في هذا الموضوع، لم يكن بوسعه إلا أن يكون حوار طرشان، خصوصًا أن فرويد في حين أنه ثَوَّر فكرة الجنسانية، استمر بالرجوع إلى مبدأ اللذة الذي يستند إليه مبدأ المتعة المميز للأخلاق الكلاسيكية.

---

(30) Ernest Jones, *Free Associations* (1re édition 1959), New Jersey, Transaction Publishers, 1990, p. 205.

كان لا بد لفرويد من الانتظار حوالى خمس عشرة سنة حتى ظهور كتابه **ما فوق مبدأ اللذة** كي يبتعد عن هذه المرجعية الخادعة، وذلك بعد أن سبق له تأكيد الطابع المفقود جذريًا لموضوع النزوة. وبعد أن ركّز حينها على التلازم الجوهري لما يمكن تسميته «مدة الرغبة القاسية»، مع انسحاب موضوعها المسبب في كتابه **ما فوق مبدأ اللذة**. وهنا أصبحت الطريق ممهدة للإيضاح الذي أجراه لاكان، بعد حوالى عشرين سنة من وفاة المعلم [فرويد]، في ندوته بعنوان «الأخلاقيات المهنية في التحليل النفسي»، حيث برهن أن مبدأ اللذة الذي هو أبعد ما يكون عن التعارض مع مبدأ الواقع، لا يعدو كونه شكلًا من أشكاله. كما أدخل فكرة المتعة الرئيسية، حيث يتلازم القانون مع الأخلاقيات ويتحول السعي نحو غاية مستعصية على التحقّق إلى التماس مستمر وإنّما خائب دومًا، ما يتلخص في الالتباس المتمثل بـ «المزيد من التمتع».

كان مشروع فرويد المؤسسي الرئيسي الآخر يتمثل في الرابطة الدولية فكتب قائلًا «لقد وجدت من الضروري تبنّي صيغة الرابطة الرسمية، بغية الحيلولة دون التجاوزات التي قد ترتكب باسم التحليل النفسي، حين يصبح ذائع الانتشار. كان يتعين وجود مركز يمتلك صلاحية الإعلان بأن: كل حالات العبث هذه لا تمُت بصلة إلى التحليل النفسي، فهي ليست من التحليل النفسي في شيء. عندها سوف يكون للجماعات المحلية التي سوف تتكون منها الرابطة الدولية مهمة تعليم طريقة ممارسة التحليل النفسي، وإعداد الأطباء حتى تضمن إذا جاز القول امتلاكهم الجدارة»[31].

(31) *Ma vie et la psychanalyse, op. cit.*, p. 299.

وكما نرى، تمثّلت إحدى المشكلات موضع الاعتبار في هذا الصدد إذًا بمشكلة الإعداد. فهناك محللون يتوهون، وآخرون لا. وهي حالة يتعين أن تجيب عنها وظيفة لا تقتصر على فرز النواة الصالحة من الفاسدة (أي تقرر من هو محلِّل ومن هو ليس كذلك)، وإنّما أيضًا تملك القدرة على إعداد المحلِّل الذي لا يتوه. لمن يتعين أن توكَل هذه الوظيفة أو لأي جهة؟ من خلال إجابة فرويد بأنها: «للرابطة الدولية»، أدخل فرويد أخيولة إجرائية يستمد منها المحللون الذين يمارسون هذه الوظيفة سلطتهم الشخصية ومشروعية قراراتهم. فإذا كانوا يتمتعون بالسلطة، وإذا كانت قراراتهم مشروعة، فذلك، على وجه التحديد لأنهم يمثّلون جمعية التحليل النفسي، ولأنهم كذلك ينطقون باسمها[32].

ولكن من سيعيّن هؤلاء المحللين؟ تُطرح مسألة سلطة التعيين بحدة خاصة في مجال التحليل النفسي. لأن أي إعداد، مهما كان متقدمًا، لن يحمي أبدًا المحلِّل من «المقاومة». لقد سمعنا جونز يشير إلى الطابع الذي لا يُسْبَر غوره لهذه المقاومة، التي لم يتمكن بعد المخلصون لفرويد، ولا حتى فرويد ذاته، من قياس مدى عمقها. ولكن كان فرويد هو من ذهب إلى لب المشكلة، عندما أخبرنا عن مشاهدة فاجأته إلى حد بعيد إذ قال: «ذلك أنني لم أعتقد قَطّ، أنه ممكن لشخص ما أن يكون بإمكانه التخلي عمّا اكتسبه، بعد أن ذهب بعيدًا في العمق في فهمه للتحليل، أي أن يخسره»[33]. وبتعبير آخر «يمكن للمحللين النفسيين أن يتصرفوا كالمرضى الخاضعين

---

(32) من المفيد أن نقرأ بصدد أهمية **الأخيولة القانونية** بمثابة قاعدة للسلطة، كتاب بيير بورديو الرئيس: *Sur l'état,* Paris, Seuil, Raisons d'agir, 2012.

(33) *Ma vie et la psychanalyse, op. cit.*, p. 304.

للتحليل» والذين يرزحون تحت وطأة مقاومة تكنس كل مكتسبات التحليل، عند الاقتراب من طبقة أكثر عمقًا من لاوعيهم.

نتفهم أن ينتهي المطاف بفرويد إلى حل مشكلة تعيين المحللين من خلال ترك مبادرة إنشاء جمعيات محليّة إلى أوفياء له من الذين لم يخضعوا للتحليل من أمثال: أبراهام في برلين، وبريل في نيويورك، وجونز في لندن، وفرنزي في بودابست[34]. أما يونغ، الرئيس الأول للرابطة الدولية، فإنه لم يخضع قَطّ للتحليل، ولكنه بدأ في تعليم التحليل وإعداد المحللين في زيوريخ. ومن المحتمل أن مهمة تعليم التحليل وإعداد المحللين التي عُهد بها إلى الجمعيات المحلية تجد نواتها في مبادرة يونغ هذه. ذلك أن فرويد نفسه لم يعلِّم قَطّ ضمن جمعية فيينا، محتفظًا بهذا العمل لدروسه في الجامعة.

ليس بمقدورنا أن ننهي الإضاءة على هذا الحدث الرئيس الذي تمثّل في مؤتمر نورنبرغ، بدون أن نتفحص عن قرب موقف بلويلر تجاه القرارات التي تم التصويت عليها في هذا المؤتمر، الذي لم يتمكن من حضوره شخصيًّا لأسباب صحية.

كان أوجين بلويلر، الذي ولد بعد فرويد بسنة واحدة، وتوفي في السنة نفسها لوفاة فرويد، الطبيب العقلي الأكثر تقديرًا في أوروبا. كتب هنري آي (Henry Ey) قائلًا «إن أعمال معلم زيوريخ تشكّل في نظري تحفة العصر الفنية الطبية العقلية»[35]. حل بلويلر في العام

(34) سوف يُتم جونز لاحقًا تحليلًا لمدة شهرين مع فرنزي، بينما يتابع هو بدوره بعض فترات تحليل مع فرويد.

(35) Henry Ey, «La conception d'Eugen Bleuler,» dans: Eugen Bleuler, *Dementia Praecox ou groupe des schizophrénies*, traduction Alain Viallard, préface (très éclairante) de B. Rancher, G. Zimra, J- P. Rondepierre, A. Viallard, Paris, EPEL, 1993.

1898 محل أوغيست فورل (Auguste Forel) باحتلال كرسي الطب العقلي في جامعة زيوريخ، وباعتباره مدير عيادة بورغولزلي الجامعية. يصف كلارك هذه العيادة بأنها بناء عملاق من المتاهات على التلال شرق زيوريخ، وبنيت في العام 1860، حيث استخدمت في الآن عينه بمثابة مستشفى محلي للمرضى العقليين، وعيادة طبية عقلية لجامعة المدينة. وقد طبِّق فيها التحليل النفسي في العام 1900، حين كانت تأوي ما يقارب 3000 مريض يمثّلون كل مراحل الجنون[36].

كان بلويلر أحد القلائل الذين قرأوا كتاب فرويد **تفسير الأحلام** عند ظهوره في العام 1900، ومن المحتمل أن يكون هو من أوصى يونغ بقراءته. ولكي أشرح، بأقصى ما يمكن من الإيجاز، سبب اهتمامه بعمل فرويد هذا، سوف أعيد التذكير بنقطة مفتاحية من نظريته الخاصة (بلويلر). فبالنسبة إليه، فقط عامل سببي عضوي يمكن أن يولِّد عارضًا أوليًّا أساسيًّا يتمثل في تراخٍ للترابطات، بمعنى تراجع التفكير المنطقي الموجه نحو تصور هدف معين. باللغة الفرويدية، يمكن أن نفكر هنا بالأحرى بالعمليات الثانوية(*) (processus secondaires) الخاضعة لمبدأ الواقع. ولكن هذا التراخي الأوّلي يترك المجال

---

(36) Ronald W. Clark, *Freud, The Man and the Cause*, Londres, Random House, 1980, p. 237.

(*) عمليات أولية، عمليات ثانوية (processus primaires, processus secondaires): أسلوبا النشاط الوظيفي للجهاز النفسي كما استخلصهما فرويد. ويمكن التمييز بينهما جذريًا كالتالي:

- تميز العمليات الأولية نشاط اللاوعي بينما تميز العمليات الثانوية نشاط الوعي وما قبل الوعي.
- ويتلازم التعارض ما بين العمليات الأولية والثانوية مع التعارض ما بين مبدأ اللذة المميز للأولية، ومبدأ الواقع المميز للثانوية.

حرًا لسببية نفسية حقيقية، تتصف بغلبة العقد الانفعالية والتي تولِّد ترابطات سطحية: حـالات سجع، تناغم، جناس، حـالات خلط مفاهيمي، ورمزية، ... إلخ، من الناحية التحليلية النفسية، يميل تفكيرنا بالأحرى، هنا أيضًا، إلى العمليات الأوّلية (processus primaires) الخاضعة لمبدأ اللذة. إلا أن هناك في أي حال نقاطَ تقاطعٍ ما بين فكر فرويد وفكر بلويلر. إذ كان هذا الأخير أيضًا تلميذ فلهلم فونت (Wilhelm Wundt)، أبرز ممثلي النظرية الترابطية. نفهم بالتالي الاهتمام الذي أولاه بلويلر رأسًا لعمليات الحلم الفرويدية، التي يمكنها أن تتيح له فهم لغة مرضاه بشكل أفضل.

من ناحية أخـرى، خطرت ليونغ فكرة استخدام الترابطات لغايات تشخيصية. إذ لاحظ أن المريض الذي نقدّم له كلمات ليس لها امتدادات انفعالية بارزة، يدلي بسرعة بالتداعيات التي تثيرها في ذهنه. وعلى العكس، عندما نقدّم له كلمات من النوع الذي يثير لديه ذكرى تجارب مؤلمة، يظهر عليه التردد، والبطء (حيث يقاس زمن الرجع)، أو هو لا يجد شيئًا يخطر في باله. وباختصار قدّمت طريقة يونغ البرهان التجريبي على الكبت(*) (refoulement) الفرويدي. إلا أن يونغ ذهب أيضًا أبعد من ذلك. إذ استخدم التحليل النفسي

(*) كبت (refoulement): يشكل الكبت ركنًا أساسيًا من آليات الدفاع النفسية. وهو الخطوة الأولى لظهور الأعراض المرضية التي لا تعدو كونها تعبيرًا مقنّعًا وملتويًا عن المكبوتات. والكبت هو في أساس نظرية اللاوعي الفرويدية لدى المرضى والأصحاء على السواء. فالذات تدفع خارج نطاق الوعي كل التصورات والرغبات والصدمات التي تهدد توازنها وتولِّد لها القلق، بحيث يصبح الكبت هو الدفاع الأول ضد القلق. ومن خصائص الكبت أن المواد المكبوتة لا تزول، بل تظل فاعلة.

في محاولاته العلاجية مع مرضى بورغولزلي (ولم يمر هذا على الأغلب بدون بعض التحفظ من قبل بلويلر صاحب الاتجاه العضوي المفرط). وكان الأمر يتعلق بمرضى ينتمون إلى جمهور مختلف كليًّا، سواء من حيث العدد أو من حيث المكانة الاجتماعية، عن زبائن فرويد الفييناويين.

مع ذلـك، مهما ذهب يونغ بعيدًا في اتّباع خطى فرويد، إلا أنه رفض على الـدوام جوهر الفرويدية، بمعنى ما حملته من غير المسبوق في موضوع الجنسانية. هذا ما يتجلى تحديدًا في كتابه **سيكولوجيا العته المبكر** [الفصام] الذي ظهر في العام 1906، والذي أرسل يونغ نسخة منه إلى فرويد، فهو يعلّق في التصدير لهذا الكتاب أن الإخلاص لفرويد «لا يتضمن خضوعًا غير مشروط لعقيدة غير علمية، وأن الاعتراف بالآليّات المعقدة لكلٍّ من الأحلام وحالات الهستيريا لا يعني أنه من المناسب إعطاء أهمية للصدمة الجنسية الطفلية، كما لا يعني الانزلاق إلى إعطاء الجنسانية مكانة مهيمنة إلى هذا الحد»[37].

قد تبدو هذه التوضيحات العامة مبالغًا في عموميتها على وجه التحديد في هذا المقام، وبالتالي هي من باب الحشو. إلا أن الإحاطة الجيدة بالمكانة التي احتلها التحليل النفسي في أنشطة العيادة الطبية العقلية لجامعة زيوريخ، ضرورية مع ذلك بالنسبة إلينا. وتحديدًا لغرض الإحاطة الأفضل بالمكانة العلمية المحض، الرافضة كل نزعة نضالية، والتي تبناها بلويلر تجاه «الحركة التحليلية» في أعقاب مؤتمر

---

(37) انظر تصدير كتاب بلويلر **العته المبكر**: *Dementia praecox, op. cit.*

نورنبرغ. فلنحاول الآن تقدير الأمور حق قدرها. هل كان بلويلر مخطئًا أم مصيبًا وإلى أي حد؟

جمع هذا المؤتمر الحاسم في الواقع عددًا محدودًا من الناس: ما بين خمسين وستين مشاركًا. كان يونغ غائبًا، مثل بلويلر ولكن ليس بسبب المرض وإنّما لأنه كان في الولايات المتحدة. سرعان ما أثار هذا الغياب المزدوج قلق فرويد. عندها كتب رسالة إلى بفستر (Pfister)، الذي اعتذر عن الحضور بدوره، يتساءل فيها: «ماذا يمكنني أن أصنع إذا هجرني أصدقائي الزيوريخيون؟» إلا أن عدد السويسريين كان على الرغم من ذلك كافيًا على وجه الإجمال لموازنة الفييناويين. وتمثلت المشكلة بما يلي: لم يكن مطروحًا بالطبع إيكال رئاسة هذا المؤتمر إلى شخص من فيينا أو زيوريخ. لأن المؤتمر رتِّبَ تحديدًا بغية التصويت على مشروع هادف لاتّباع بعضهم إدارة مرشد أعلى مختار من بين الآخرين...

لم يتمكن فرويد إذًا من إنقاذ المظاهر (أي تجنُّب إذلال الفييناويين) إلا بفضل حضور فرنزي، العنصر المحايد النموذجي، لأنه لم يكن سويسريًا ولا فييناويًا، وكان يتمتع كذلك بالميزة المزدوجة المتمثلة بالندِّية بكونه هنغاريًّا ويتبنى تمامًا وجهات نظر فرويد. وقد رأينا ما يدين به التحليل النفسي «لمقاومة» الفييناويين الرائعة، الذين نجحوا مع ذلك في اختصار مدة رئاسة الرابطة الدولية إلى سنتين. وهنا يجدر بنا التساؤل عما كان سيصبح عليه التحليل النفسي، في ما لو بقي يونغ رئيسًا لهذه الرابطة لحين وفاته في العام 1961!

يرجع تاريخ التعاون ما بين بلويلر وفرويد إلى ما قبل مؤتمر نورنبرغ بكثير. فأول لقاء دولي للتحليل النفسي حدث في العام

1908 في سالسبورغ وهي مدينة تقع في منتصف الطريق ما بين زيوريخ وفيينا. وقد تقرر في نهاية هذا المؤتمر إصدار كتاب سنوي هو **الكتاب السنوي للتحليل النفسي وعلم النفس المرضي**، وعُيِّنَ يونغ في منصب رئيس التحرير تحت الإدارة المشتركة، لكلٍّ من فرويد وبلويلر. وقد استجاب هذا التعاون بدون شك لرغبتهما المتبادلة. فبدفع من بلويلر، أصبحت عيادة بورغولزلي مؤسسة شبه دولية، تستقبل الأطباء العقليين الآتين من ألمانيا وإنكلترا والولايات المتحدة وإيطاليا واليونان وهولندا وهنغاريا وبولونيا وروسيا، وكذلك البلاد الإسكندنافية.

كانت عيادة برغولزلي بالنسبة إلى فرويد إذًا جزءًا مفتاحيًّا من خطته التوسعية، إذ إنها مثّلت الجسر المؤدي إلى الاعتراف بالتحليل النفسي من الطب العقلي الجامعي، وبالتالي تكريسه رسميًّا. أما بالنسبة إلى بلويلر فمن المؤكد أنه اكتشف، منذ أول قراءة له لتفسير الأحلام، شيئين. أولهما «أن هذا الرجل سيغموند فرويد لديه ما يقوله» كما يشهد لودفيغ بنزفنغر (Ludwig Binswanger) على ذلك. أما ثانيهما فيتمثل بأن طريقة فرويد في قول ما يقوله تطرح مشكلة.

يستند هذا التأكيد خصوصًا إلى ملاحظة لا يظهر لي أنها لقيت اهتمامًا كبيرًا. فبلويلر، في رسالته المحفوظة الأولى إلى فرويد في (حزيران/ يونيو 1905)، يعبّر مباشرة عن تحفظاته على نظرية فرويد الجنسانية، انطلاقًا من كلٍّ من كتاب **ثلاثة مباحث** وكتاب **النكات والهفوات**. يتمثل ما بدا له هامًا في تساؤله «**ماذا نقصد بهذه النظرية؟** ونظرًا للغياب الكامل للمصطلحات النفسية الدقيقة في لغتنا، يبدو

أنه لا يمكن تبيان هذه النقطة الأخيرة إلا من خلال بضعة أمثلة»[38]. بالطبع نجد أمثلة هنا وهناك، في كتاب **تفسير الأحلام** إنّما ليست وافرة، ولا هي توضح الأمر بما يكفي على الصعيد النظري.

يكفي التذكير بهذا الصدد، أنه يتعين انتظار لاكان كي يُستخلص مدى نتائج حلم من مثل صاحبة الملحمة الجميلة. وهو حلم معقد يحيل إلى السومون المدخن الذي يبدو أنه كان يقدّم على شكل شرائح رقيقة على موائد برجوازية فيينا، وحيث تبدو الرغبة المتحققة بمثابة رغبة في أن نرغب. نتفهم إذًا الارتباكات والحاجة إلى التوضيحات التي كان يشعر بها شخص مثل بلويلر، يبحث بشكل جاد عن سبر أغوار الإسهام الأصيل الذي أتى به فرويد. من كان بإمكانه أن يحدس، في ذلك العصر، بأن رغبة الهستيري أدت عندها إلى العثور على جوهر الإنسان باعتباره رغبة في نقصان، أو في موضوع يتحدد، بالرغم من كونه عضويًّا، بمثابة نقص؟

وكما يشير فالزدر (Falzeder)، لم تكن ردة فعل فرويد معقولة على «هذا النقد المعقول». إذ إن فرويد تفنن، بالواقع، في معاملة بلويلر «بمثابة مريض، من خلال لفت انتباهه إلى أن فشله [بلويلر] في فهم صياغاته النظرية [فرويد] كانت تعود إلى مقاومة انفعالية»[39]. وعبثًا حاول بلويلر أن يسائله: «أين يمكن للمقاومة أن توجد إذا كانت مقاومة؟» (بتاريخ الخامس من تشرين الثاني/ نوفمبر 1912)،

---

(38) التأكيد وارد في النص الأصلي. مقطع اقتبسه أرنست فالزدر في: «Sigmund Freud et Eugen Bleuler: l'histoire d'une relation ambivalente,» *Psychothérapies,* XXIII, 1, 2003, p. 31-47.

(39) المصدر نفسه.

إلا أن فرويد لم يتزحزح قَطّ في هذه النقطة. وفي العام 1912، بعد مضي سبع سنوات، كتب فرويد أيضًا في رسالة تنبش الماضي، وتوحي بانتهاء وشيك «لعلاقتهما الشخصية الودية» ما يلي: «أنا أعرف، مع ذلك، أن المقاومة ضد التحليل النفسي هي ذات طبيعة انفعالية، وأنك تبحث عن أعذار [كي لا تنضم إلى الرابطة[40]] فماذا كان موقف بلويلر تجاه الرابطة الدولية (IPA)؟

في حين كان فرويد يأمل أن توكل إليه رئاسة الجمعية السويسرية، قدم بلويلر استقالته. وبغية ثنيه عن الاستقالة أرسل إليه فرويد رسالة يقول له فيها خصوصًا ما يلي: «بدا لي من الضروري إنشاء منظمة مزودة بسلطة مركزية يتعين أن تدير سياستها الخارجية وتوفر معلومات صادقة عمّا يجوز أن يسمى تحليلًا نفسيًّا»[41]. ولكن بلويلر اعتبر أن وصاية من هذا النوع على التحليل النفسي لا يمكن إلا أن تحوِّله إلى سلسلة من العقائد الجامدة. ويكتب في جوابه إلى فرويد (الرسالة المؤرخة في 13 تشرين الأول/ أكتوبر 1910) أنه يتفهم تمامًا لماذا تأسست الرابطة الدولية (IPA). ولكنه يوضح أنه بالنسبة إليه «النبرة هي التي تصنع الموسيقى[42]. أنظمة الرابطة هي ذات طبيعة قطعية لا تتماشى مع طبعي. نريد أن نكون «في ما بيننا»... إلا أننا إذا ابتغينا مناقشة علمية، وإذا أردنا أن نقدّم أنفسنا للجمهور

---

(40) المصدر نفسه.

(41) Franz Alexander and Sheldon T. Selesnick, *Freud - Bleuler Correspondence, Archives of General Psychiatry,* vol. XII, 1965, p. 2.

(42) بالفرنسية في النص. هذه الرسالة ذكرها فالزدر: *«Sigmund Freud et Eugen Bleuler...», op. cit.*, p. 44.

بمثابة رابطة علمية، لا يمكننا أن نجعل مسبقًا المناقشة مستحيلة، بل على العكس، يحسن بنا أن ننفتح عليها».

أطلق هذا الجواب رسالة أخرى من فرويد، بتاريخ 16 تشرين الأول/ أكتوبر 1910، ويبدو أنه حررها بغية أن يوضح موقفه، حيث يكتب التالي: «تتمثل مبررات تنظيم جمعية في ما يلي: أولًا الحاجة إلى تقديم تحليل نفسي أصيل إلى الجمهور، وحماية التحليل من عمليات التقليد (والتزوير)، التي سرعان ما ستبرز. أما السبب الثاني فيتمثل في ما أكده فرنزي في خطابه الذي أعده معي، أي إنه يجب علينا أن نكون على استعداد لإجابة خصومنا، إذ ليس من المناسب ترك الإجابات للأهواء الفردية. إن مصلحة قضيتنا هي التي تستدعي التضحية الشخصية وترك السجالات لسلطة مركزية[43]». ولكن هذه الدعوة إلى التضحية ليست تحصيلَ حاصلٍ، بالنسبة إلى بلويلر الذي يتساءل في رسالة بتاريخ 11 آذار/ مارس 1911 (والتي سيكون لي عودة إليها) أي «تضحية» يتعين على رجل العلم أن يقدّمها إن لم تتمثل في جزء من فكره. وهو ما حدا بفرويد عندها إلى السعي إلى لقاء شخصي مع بلويلر في زيوريخ، إلا أن التوتر كان قد بلغ أشده ما بين بلويلر ويونغ، بحيث فضّل فرويد في النهاية لقاء بلويلر، بمعزل عن يونغ، في ميونيخ. ويبدو أن بلويلر قد اقتنع لبعض الوقت بوجهة نظر فرويد. وكان من نتائج هذا اللقاء الملموسة مقالة كتبها بلويلر عن التحليل النفسي الفرويدي، ونشرت في العام 1911 في الكتاب السنوي، وقد وجدها فرويد حصيفة وجدّ أنيقة. إلا أن التباين استمر بينهما، في أي حال، وبالتالي ترك بلويلر الرابطة في النهاية إلى غير رجعة.

---

(43) *Freud-Bleuler correspondence, op. cit.*, p. 4.

لم يرد فرويد أن يرى في هذا التباين إلا تعبيرًا عن مقاومة بلويلر. وفي المقابل، كان الأمر بالنسبة إلى بلويلر يتعلق بالأحرى في اختلاف في الرؤية. وهو يشرح موقفه مطولًا في رسالة إلى فرويد بتاريخ 19 تشرين الأول/ أكتوبر 1910، حيث يقول: «هناك اختلاف بيننا حيث قررت أن أبيّنه لك، مع أنني أخشى أن لا يجعل ذلك إمكانية الوصول إلى توافق بيننا أكثر صعوبة بالنسبة إليك على الصعيد الانفعالي. بالنسبة إليك أصبح هدف واهتمام كل حياتك يتمثل بالطبع في إرساء نظريتك على أسس راسخة، وتأمين تقبُّلها. أنا لا أحط من قدر عملك بالتأكيد. فهو يقارن بأعمال كلٍّ من داروين وكوبرنيك... وأنا أعتقد، في ما يخص علم النفس، أن اكتشافاتك مساوية أيضًا في أهميتها لنظريات هؤلاء الرجال بالنسبة إلى فروع العلم الأخرى. تلك مسألة وجهة نظر ذاتية. بالنسبة إلي، إن نظرية ما لا تعدو كونها حقيقة جديدة من بين حقائق أخرى. أنا أنحاز إليها، لأنني أعتبر أنها صالحة ولأنني أشعر أنني قادر على الحكم عليها، حيث إنني أشتغل في حقل مجاور. إلا أنه بالنسبة إليّ، ليست قضية ذات شأن أن يُعترف بصلاحية هذه الرؤى قبل عدة سنوات أو بعدها. وبالتالي، أنا أقل ميلًا منك للتضحية بشخصيتي كلها من أجل تقدُّم القضية»[44].

بعد بضعة شهور، سوف يُصَعِّد أيضًا صيغته في الاختلاف فيكتب في 11 آذار/ مارس 1911: ««من ليس معنا هو ضدنا»، مبدأ «الكل أو لا شيء» ضروري للملل الدينية والأحزاب السياسية. يمكنني تفهُّم هكذا سياسة، إلا أنني اعتبرها ضارة بالعلم، إذ ليس هناك من حقيقة نهائية»[45].

---

(44) المصدر نفسه، ص 5.

(45) المصدر نفسه.

الغيظ الذي أثاره سلوك يونغ التسلطي لدى بلويلر، والذي تصاعد عندما طوّر (يونغ) نظرياته، لم ييسر بالطبع التفاهم بين الاثنين. ففي رسالة إلى فرويد كتبها بلويلر بعد ظهور كتاب **مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي**، يقول بأنه ظل أقرب بما لا يقاس من مفاهيمه، منه إلى أفكار يونغ اللاحقة: «يمكنني فهم أفكارك على الأقل، إلا أن دماغي لا يمكنه استيعاب مفاهيم من مثل «الليبيدو الأثري»، وسان فرانسوا الذي يعظ العصافير تاركًا الأرض بعيدًا تحته»[46].

اعتبر أرنست جونز أن موقف بلويلر، وحفنة الأشخاص الذين اقتدوا به، يرجع في الواقع إلى أن الانتماء إلى منظمة دولية كان يتعارض مع مبادئهم. كان موقفهم، على وجه الإجمال، يمثّل تجسيدًا مسبقًا لموقف بلدهم، سويسرا التي رفضت أي إسهام في عصبة الأمم، كما في الأمم المتحدة. إلا أن هذا الشرح لم يكن في نهاية المطاف سوى نوع من التبرير العقلاني، تبعًا لجونز. ولسوء حظه، فإن قراءة رسائل بلويلر، كما يلاحظ كلارك، يدفعنا إلى التفكير بأن هذا التبرير العقلاني كان بالأحرى من طرف جونز[47]. وإنّما هل يعني ذلك أنه يتعين علينا أن نتبنى وجهة نظر بلويلر بدون تحفظ؟

يخيل إلينا أن حوار بلويلر ـ فرويد ظل متسمًا بشيء من سوء الفهم. إذ كما سبق أن رأينا، كان فرويد بالنسبة إلى بلويلر نابغة، لا تقل اكتشافاته في أهميتها، في مجال علم النفس، بحال من الأحوال

(46) المصدر نفسه، ص 7.

(47) *Freud, The Man and the Cause, op. cit.*, p. 293.

عن أعمال من سبقوه من مثل داروين وكوبرنيك، كلٌّ في مجاله. والحال، أن أي نظرية علمية، وخصوصًا حين تتصف بهذا القدر من الأهمية، لا يمكنها أن تفلت من الانتقاد، ولا بد من اختبارات الزمن، ما يشكّل أطروحة يمكن لفرويد أن يتبناها عن طيب خاطر. إلا أن القضية بالنسبة إليه تتمثل في أن التحليل النفسي لم يكن مجرد نظرية، مهما كانت ثورية، وإنّما كان «علمًا جديدًا». فلقد اعتبر أنه نحت فيه عددًا من المفاهيم الأساسية مثل الكبت والتحويل والمقاومة، وأن اكتشافاته أصبحت ممكنة من خلال طريقة ملاحظة تتأسس على تجربة أصيلة وغير مسبوقة، تتمثل في الخطاب الخاضع لقاعدة التداعي الحر وحدها.

بالنسبة إليه، لم يكن الأمر يتعلق ببساطة بنظرية يتعين إخضاعها للفحص بغية التأكد من صحتها، استنادًا إلى الإجراءات المعتمدة، وإنّما بعلم يتعين عليه الكفاح لفرض الاعتراف بمجاله، وبإجراءاته العلمية المميزة له. وبالمناسبة، كان هذا الاعتراف أصعب منالًا، باعتبار أن هذا العلم الجديد طرح نفسه بمثابة علم نفسي، أي علم نفس الأعماق، ما يترك المجال مفتوحًا لأي كان كي يعلن نفسه محللًا نفسيًّا ما دام يحلو له أن ينخرط في تخمينات عن هذه الأعماق. من هنا، يجب أن نفهم جيدًا أين يكمن الخطر الأكبر بالنسبة إلى فرويد. إذ لم يكن الأمر يتعلق بلاعلمية التحليل النفسي الممكنة، وإنّما بإمكانية انتحاله.

لا أحد بإمكانه التشكيك بسلطة فرويد في حل صراع حول تسمية ما، أو تسوية مشكلة ادعاء اختصاص يتعلق بالتحليل النفسي، فأن «تكون محللًا» وأن «تكون فرويديًّا» كانا مترادفين حينذاك. إلا

أن أبا هذا العلم الجديد كان منشغلًا على الدوام بالخوف من عدم استمرار بقاء أعماله بعد موته. أي أن يكون محكومًا عليه بأن لا يرى أرض الميعاد [فلسطين] يظل أمرًا مقبولًا بالنسبة إليه، طالما وجد يشوعًا(*) من نوع ما. يعني أنه أراد أن ينقل إلى الآخرين ليس فقط كل ما يمكن لرجل مثله أن ينقله، أي كتاباته، وإنّما سلطته كذلك. وقد اعتقد أنه وجد يشوعه في يونغ الذي كتب إليه، بتاريخ 7 نيسان/ أبريل 1907، رسالة يقول له فيها ما يلي: «لقد ملأني شخصك ثقة بالمستقبل [.....]. أعرف الآن أنني قابل لأن يُحَلَّ محلي كأي إنسان آخر»[48].

القضية مستغربة. ذلك أن فرويد بمثابة فرد ذكر، وبمثابة طبيب، وحتى بمثابة محلل نفسي كان بالطبع قابلًا للاستبدال. فكل جمعية تحرص على ضمان استمراريتها من خلال ترتيب ملء الشواغر التي يتركها شيئًا فشيئًا تقاعد أعضائها أو زوالهم. وفي المقابل، كان فرويد، باعتباره، «أبا التحليل النفسي» بكل بساطة غير قابل للاستبدال. وفيما عدا «كتاباته»، كل الباقي، أي «معرفته وسلطته كان يتعين إذًا أن تزولا بزواله». والاعتقاد بالقدرة على نقلهما إلى «سلطة رسمية» يتعلق بتفويض سلطة إعداد محللين ومنحهم الأهلية إلى نوع من الكرادلة. ولن يتمكن هؤلاء من ممارسة سلطتهم هذه إلا عندما يتوصلون إلى التأويل الثابت، والمشترك، لأعماله، وإلى تقديمها بمثابة عقيدة

(*) يشوع بن نون (Josué): هو خليفة موسى الذي قاد العبرانيين لاحتلال أرض الميعاد (فلسطين).

(48) *Correspondance Freud - Jung,* Paris, Gallimard, 1975, t. 1, p. 73.

جامدة. وبالتالي «فالحائط» الذي أحاطت الرابطة الدولية (IPA) به نفسها، تمثّل قبل كل شيء بالصمم(*).

قبل إعطاء هذا التأكيد كل العرض التوضيحي الذي يستحقه، يجدر بنا التوقف عند مسألة إعداد المحللين، وعند الفكرة القائلة بأن حجر زاوية هذا الإعداد، يتعين أن يتمثل في التحليل الشخصي للمبتدئين.

نحن مدينون لفالزدر بتوضيحات تستحق التوقف عندها عندما نطرح مسألة التحليل الشخصي للمعالجين المقبلين. إذ يكتب قائلًا «تجدر الملاحظة بأن هذه الممارسة لم تصدر عن فرويد، وإنّما عن يونغ. ومع أن فرويد قام بتحليل حفنة من الأشخاص الذين كانوا أو أصبحوا من تلامذته ومساعديه (من مثل إيّما إيكشتاين (Eckstein)، وفليكس غاتل (Gattel)، وفلهلم شتاكل)، إلا أن ذلك كان يزعجه في حينه، وقد حاول تجنّبه. ولكن ما العمل مع المحللين المبتدئين؟ وبمعنى أدق كيف يمكن عمليًّا إعداد المحللين المقبلين؟ أوصى يونغ بإيجابية تحليل المُحَلِّل بمثابة شيء ضروري على وجه العموم، وهي وجهة نظر عاد إليها فرويد لاحقًا فقط، حين اعترف: «إنها في رأيي إحدى الخدمات الكبرى التي أسدتها لنا مدرسة زيوريخ حيث أبرزت ضرورة الخضوع المسبق، لكل شخص يريد أن يمارس التحليل، لهذا الاختبار لدى محلل مؤهّل» (Freud, 1912, p. 67)[49].

(*) المقصود بالصمم (surdité) هنا إقفال باب السمع أمام كل الآراء والرؤى والممارسات المخالفة لمعطيات هذه العقيدة الجامدة، وبالتالي إقفال باب الاجتهاد، كما يقولون.

(49) «Sigmund Freud et Eugen Bleuler ...,» *op. cit.*, p. 36. L'article de Freud auquel Falzeder se réfère ici est intitulé «Conseils au médecin dans le traitement psychanalytique,» voir dans: *Œuvres complètes-psychanalyse*, vol. XI, PUF, 1998, p.143-154.

ولم تطرح إلا لاحقًا مسألة التعليم النظري، الذي أصبح يشكّل مهمة أخرى تكفلت بها معاهد التحليل النفسي. وما يجدر ذكره أن نتذكر في هذا المقام، أن جمعية فيينا، برئاسة فرويد، لم تقم بأي تعليم. إذ اقتصر نشاطها على اجتماعات الأربعاء العلمية، التي وصلنا منها لحسن الحظ بعض التقارير التي أعدها رانك. وبناءً على شهادة كاردنر (Kardiner)، أتت الفكرة من الإنكليز والأميركيين الشبان الذين وفدوا بوفرة إلى فيينا بغية تعلُّم التحليل النفسي على يديّ المعلم. وبدا لهم بدَهيًّا «أن يطلبوا من كل هذه الأدمغة الكبرى التي نخالطها في فيينا أن يعطونا مقررات تعليمية في التحليل النفسي. وافق فرويد على ذلك في الحال، إذ اعتبر أنها وسيلة ممتازة للبدء بالإعداد. وبالمناسبة، تلك كانت المرة الأولى، في فيينا كما في سواها، التي تعطى فيها دروس تهدف رسميًّا لتعليم التحليل النفسي. إذ لم يفكر أحد حتى ذلك التاريخ بإعطاء مقررات تعليمية، لأنه لم يكن قد تم ابتداع التحليل تحت إشراف. فقد تمثّل إعداد المحلل حينها في مجرد الخضوع للتحليل. ذلك كل ما في الأمر»[50].

كان كاردنر قد بدأ يمارس التحليل النفسي منذ أكثر من عام، عندما خضع للتحليل التعليمي مع فرويد ما بين تشرين الأول/ أكتوبر 1921 وآذار/ مارس 1922. وبالتالي، ابتدأت الدروس التعليمية في أثناء تلك الفترة. وباستثناء جونز الذي لم يقبل الدعوة، أسهمت كل الأسماء الكبرى في التحليل النفسي في هذه الدروس: أتى فرنزي من بودابست؛ وأبراهام من برلين. «قدّم أوتو رانك سلسلة محاضرات في

(50) Abraham Kardiner, *Mon analyse avec Freud*, Paris, Belfond, 1978, p. 123.

تأويل الأحلام. وقدّمت هيلين دويتش دروسًا في العيادة التحليلية النفسية[51]». وقد وصف لنا كاردنر، بعد منتصف قرن، كيف كانت حالة التعليم النظري المُمَأسس: «أولئك الذين نصّبوا أنفسهم بمثابة حراس الأرثوذكسية اتخذوا موقف عدم التشجيع المنتظم لكل محاولات التجديد: إذ كانت لديهم مصلحة في الحفاظ على السلطة والنفوذ اللذين اكتسبوهما، ولم يكن بإمكانهم الصمود إلا من خلال العمل على تجميد البحث في الحالة التي كان عليها، ما حال آليًا دون إعطاء الاعتبار لأي تجديد»[52].

أقل ما يمكن قوله هو أن «تجميدًا» من هذا القبيل لم يكن يتمشى مع ما انتظره فرويد من مشروعه في المَأْسَسَة. ولكن ماذا كان يمكن أن ينتظره تحديدًا، أكثر مما بدا له في العام 1910 بمثابة إجراءٍ مُلِحٍّ، ووسيلة ناجعة لحماية التحليل النفسي؟ لم يصرّح لنا فرويد بذلك. ومع هذا يمكننا أن نستنتج قصده من خلال تبادل وجهات النظر، بعد سنوات عديدة، مع شخص آخر أميركي قيد التحليل النفسي، في تحليل تعليمي.

بدأ سمايلي بلانتون (Smiley Blanton) تحليله التعليمي مع فرويد في العام 1929، أو على وجه الدقة أحد أوائل شطور هذا التحليل. فلقد أقدم خلال جلسة 6 آذار/ مارس 1930 على القول للمعلم بصدد كتابه **ثلاثة مباحث**(*)، إنه كان من الأفضل «كتابة كتاب جديد». وقال سمايلي إن فرويد أجابه بأن ذلك من مهام الآخرين.

---

(51) المصدر نفسه.

(52) المصدر نفسه، ص 173.

(*) المقصود هنا كتاب فرويد بعنوان **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس**.

حيث يفرض تطوير علم جديد بعض المرونة في المفاهيم النظرية. إذ ليس بالإمكان صياغة تعريفات صارمة منذ البداية. ولكن الجمهور من ناحيته يتطلب تعريفات محكمة، وإلا سوف يفكر بأنك لا تدري عما تتكلم»[53].

ليس بالوسع المبالغة في الأهمية الإبستمولوجية لهذه الملاحظة، ولا بالإضاءة التي تلقيها على ما يمكن تسميته «مأساة كل تجديد علمي: يذهب بنا التفكير إلى سوسير أو إلى غاليليه. تمثّل ما كان فرويد ينتظره من «الآخرين» وبالتالي من المستقبل في متابعة صياغة المفاهيم التي وضعها، أي تخليصها من الغموض واللبس اللذين يميزان استعمالاتها في اللغة الدارجة، وفي إعطائها الضبط المثالي لوحدة المعنى، بما يخوّلنا الاستعانة بالرموز، سواء لتسجيلها أو للتعبير عن علاقاتها.

يتضح بجلاء من هذه الزاوية سوء الفهم الذي اعترى علاقة فرويد ـ بلويلر. ذلك أن بلويلر كان على وجه اليقين الطبيب العقلي الكبير الوحيد الذي سارع إلى محض فرويد الثقة بأنه «يعرف عمّا يتكلم». إلا أنه في الوقت ذاته كان يتطلب منه الكثير. إذ إن الطلب إليه تقديم التعريف الدقيق لمفاهيمه، أو على الأقل توضيحها الكامل من خلال الأمثلة، شكّل بالنسبة إليه التكليف بمهمة مستحيلة في ذلك العصر، وهو ما كرس له لاكان حياته في ما بعد.

أما بقية الحوار الذي جرى ذلك اليوم بين فرويد ومُحَلَّلِه الخاضع للتحليل التعليمي، فيستحق الذكر كذلك، لأن فرويد أدلى

---

(53) Smiley Blanton, *Journal de mon analyse avec Freud,* Paris, PUF, 1973, p. 47.

بفكرة بصدد تقنية التحليل النفسي، والتحليل تحت إشراف، فتابع قائلًا: «في ما يخص المقالات التقنية، فإنني أجدها غير ملائمة تمامًا. فأنا لا أعتقد أنه بالإمكان ترسيخ مبادئ التقنية في الأذهان من خلال الكتابات. إذ لا يمكن عمل ذلك إلا بالتعليم المباشر. وبالطبع فإن المبتدئين بحاجة بلا شك إلى حد أدنى من المعرفة في البداية. وإلا فلن يكون لديهم شيء يستندون إليه كي يتقدموا. إلا أنهم إذا ما التزموا التوجيهات بأمانة، فلن يلبثوا أن يصادفوا بعض الصعوبات. وبالتالي يتعين عليهم على وجه الخصوص أن يتعلموا تطوير تقنيتهم الشخصية»[54].

سوف تتاح لي الفرصة للعودة لاحقًا إلى مسألة التقنية هذه. وسأقتصر في التعليق على هذا الاقتباس، بالإشارة الموجزة، هنا، إلى الدَيْن الذي أُدين به للاكان حول هذه النقطة. ذلك أنه من بين كل المعلمين الذين أتيحت لي فرصة العمل معهم خلال الإشراف على تحليلي، يتعين عليَّ الاعتراف بأنه الوحيد تحديدًا الذي لا يحاول أن يفرض عليك تعلُّم أي تقنية كانت. كان يقتصر على مساعدتك على الاستفادة من كل ما كان يبدو لك أنه قابل لتعليمك شيئًا ما.

لا يمكننا إنهاء هذه الاعتبارات المتعلقة بمؤتمر نورنبرغ بدون التذكير بأن مأسسة التحليل النفسي كانت تهدف كذلك إلى حمايته من ذاته.

لقد رأينا، في الواقع، أن فرويد فوجئ حين تبيّن له أنه حتى الأشخاص الذين قطعوا شوطًا معينًا في استكشاف لاوعيهم،

---

(54) المصدر نفسه.

معرضون دومًا لتطوير مقاومة لاحقة للتحليل النفسي. وأن بعضهم لم يقتصروا فقط على نسيان كل ما تعلموه، وإنّما أصبحوا أعداءه الألدّة. ولكن، ما الفائدة المرجوة إذًا من اللجوء إلى التحليل لإعداد محلِّل موثوق؟ وما جدوى الاستعانة بطريقة يتبين، من ناحية ثانية، أنها لا تضمن شيئًا ألبتة؟ فمن خلال فحص نتائج مَأْسَسَة التحليل، كما تتجلى من شهادة كاردنر، على سبيل المثال، سنرى أن هذه المأسسة قد فشلت في حمايته [التحليل] من نفسه. كما يتبين بالمناسبة أن الخطر الأساسي لم يصدر عن المحللين الذين تم إعدادهم أو هم قيد الإعداد، وإنّما هو يتأتى من أولئك الكبار الذين أعدوهم.

زد على ذلك، أن هذا الفشل سرعان ما أصبح بارزًا للعيان. حتى في حياة فرويد نفسها، كان بالإمكان تلمُّس فشل مشروعه في النقل المؤسسي [للسلطة المعرفية]. ففي البداية كانت هناك أسباب واقعية أملت هذا المشروع، إلا أنه كان مشروعًا لا يلبيه إلا هوام تخلٍ من نوع ما. نعثر هنا من جديد على المنطق «اللاكاني» المتمثل في «أطلب إليك أن ترفض مني ما أقدمه لك، لأن ذلك ليس كذلك»، والذي لم يلبث أن فعل فعله. فالأمير [يونغ صاحب المقام الرفيع لدى فرويد] الذي استُمزِج رأيه في الأصل لم يكن بوسعه سوى الاعتذار عن قبول الإمبراطورية، ومن الأكثر إثارة للدهشة أن تكون ابنة فرويد هي التي آلت إليها، في نهاية المطاف، التركة الأبوية.

لن أستفيض في الأحداث التي طبعت بطابعها تاريخ التحليل النفسي في ما بين عامي 1910 و1913. ذلك أن فرويد نفسه تكلّم عنها في عمله بعنوان «مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي». ونعثر على رواية مجهوداته لتصالح الفييناويين [جماعة فيينا]، وعلى

رأسهم كلٌّ من شتاكل وأدلر. ثم فشل هذه الجهود الذي اضطره إلى دفع أدلر لتقديم استقالته من جمعية فيينا، كما دفع يونغ إلى الاستقالة من منصبه في رئاسة الرابطة الدولية للتحليل النفسي (IPA). النقطة الوحيدة الهامة، بالنسبة إلينا، في هذا المقام هي أنه في تلك الظروف المضطربة، أي في اللحظة ذاتها التي كانت فيها «ردة» يونغ شبه مؤكدة، طلع جونز بفكرة «اللجنة السرية»، التي يشكّل تاريخها فصلًا محوريًّا في مصير حركة التحليل النفسي.

كان جونز في فيينا في ربيع العام 1913. انتهى عقده مع جامعة تورنتو، ولم يكن مطروحًا تجديده. ومن ناحية ثانية، كانت إقامته المهنية في لندن ما زالت مجرد مشروع. وكان واضحًا للجميع أن فرويد قد توقّع النهاية القريبة لتعاونه مع يونغ في خدمة القضية المشتركة. كما كان ينتظر أن يتوصل هذا الأخير إلى الاستنتاج ذاته، وتقديم استقالته من رئاسة الرابطة الدولية. وقد تمثلت عبقرية جونز الانتهازية في أن يحصل على كل ما أمكنه من هذه الوضعية، المتوترة بشكل غير مسبوق. وأن يستفيد من ذلك كي يقترح إنشاء لجنة تنفيذية محدودة، ضمن الرابطة الدولية، كفيلة بأن تساعد على إبعاد التهديدات سواء الداخلية منها أم الخارجية، التي كان يُفترض بهذه اللجنة أن تحمي التحليل النفسي منها.

ولقد كتب في سيرته الذاتية ما يلي: «عندما تبيّن لنا، بفضل الأحداث التي تمت روايتها أعلاه بصدد أدلر وشتاكل ويونغ، أن الخطر يمكن أن يهدد «الحركة» من الداخل كما من الخارج، على حد سواء، طورتُ الفكرة الرومانطيقية ـ التي أتت، كما أعتقد، من قراءتي في حداثتي عن شارلمان وفرسانه ـ والمتمثلة بإنشاء جماعة

داخلية مغلقة بشكل محكم، ومكوّنة من محللين جديرين بالثقة، تقوم تجاه فرويد بدور من نوع الحرس الشخصي، حيث يتمثل الضمان الوحيد المطلوب في أنه إذا أحس عضو في الجماعة أنه مدفوع للإعلان عن وجهات نظر متناقضة، بما لا يدع مجالًا للشك مع التعليم التحليلي النفسي المعترف به، يتعين عليه عندها أن يخضعها لمناقشة خاصة وكاملة معنا، قبل نشرها، وبحيث يوضح بقدر الإمكان معنى الاختلاف»[55].

اعترفَ جونز عندها، أنه رغم «شجبه المتطرف» لمفردة «الحركة»، أسهم هو نفسه في خلق الالتزام بالاتحاد الشخصي الذي لا مجال له بين الباحثين العلميين. وبالمقابل، ما يخفيه في القول بمثل هذا الالتزام بالاتحاد، هو أنه يقوم عمليًّا على إضفاء المشروعية على الرقابة، وذلك مع كل التجاوزات والاحتيالات التي يمكن أن تتولد منها. ذلك أنه إذا اعتبرتُ أن هذه أو تلك من وجهات نظري أو من كتاباتي مناقضة «بما لا جدال فيه لتعاليم التحليل النفسي المعترف بها» فإنني أفسح المجال لأولئك الذين قد يريدون استبعادي من اللجنة، وحتى من الرابطة الدولية (IPA). وبالمقابل، إذا فكرتُ أن عملي يمثل إسهامًا هامًا في القضية، سيكون من حقي، بما لا مجال للشك فيه، أن أنشره بدون المرور بتنبؤات اللجنة غير المضمونة. وبالطبع يمكن لهؤلاء بعد نشر النص أن يحكموا عليه بالهرطقة. كان هذا الدور يعود إلى فرويد، في زمن اجتماعات الأربعاء. إلا أن هذا الأخير لم يتوقع أنه سوف يصبح رهينة البرلينيين والعالم الأنكلوفوني

(55) *Free Associations, op cit.,* p. 217.

بسبب سياسة التدويل بأي ثمن التي سعى إليها، تمامًا كما أنه لم يتوقع أن التحليل النفسي سوف ينتج محللين حتى أكثر فرويدية منه.

لقد كان فرويد إذًا أبعد ما يكون عن الشك في أن تكوين اللجنة «كان بالنسبة إلى جونز فرصة تكتيكية سانحة لممارسة سلطة معينة في داخل الحركة»[56]! والحق يقال، إن فرويد استقبل بحماسة اقتراح جونز، وخصوصًا أن «رومانطيقية» هذا الأخير تتناغم مع رومانطيقيته هو ذاته. تمثَّل شرطه الوحيد في أن وجود اللجنة يجب أن يبقى سريًّا. وكان ذلك شرطًا في محله تمامًا: فماذا كان يمكن أن يقول المحللون النفسيون لو أنهم علموا أن «آباءهم المؤسسين» يؤدون دور فرسان حاشية شارلمان؟ كتب جونز قائلًا «لقد نجحنا في إبقاء وجودنا سريًّا بفضل حيلة، تتمثل في إيهام الجميع بأننا كنا جماعة من الأصدقاء المقربين، الذين ينتهزون بالطبع كل الفرص الممكنة التي تتيح لهم اللقاء؛ ولقد دللنا على ذلك باستخدام الضمير المخاطب «أنت» في ما بيننا [رفع الكلفة في التخاطب]. إلا أننا تصرّفنا في الواقع بمثابة لجنة استشارية خاصة لفرويد الذي كان يرأس معظم اجتماعاتنا، وهكذا فإننا إما اتخذنا كل القرارات المتعلقة بأنشطة الرابطة، وإما أثَّرنا فيها، حتى المنشورات والعديد من القضايا الأخرى»[57].

من اختبأ خلف هذه الـ «نحن»؟ إنهم أقطاب الحركة الفرويدية الأربعة أساسًا، كاردينالاها جونز وأبراهام، وهرطوقيّاها الاثنان أيضًا رانك وفرنزي، اللذان سأهتم بهما بشكل خاص في الفصول القادمة،

(56) Phyllis Grosskurth, *Freud, l'anneau secret,* Paris, PUF, 1995, p. 140.

(57) *Free Associations, op. cit.*, p. 218.

وسيلتحق بهم من بعد الكوكبان البرلينيان التابعان أي: ماكس أيتنغون وهانس ساخس (Hans Sachs).

خلال كل الحرب العالمية الأولى، كانت اللجنة شبه نائمة. ولكن منذ انتهاء الحرب تغيرت الوضعية جذريًا. فقد أصبح كلٌّ من أبراهام وجونز رئيسين مؤسسين. أولهما لجماعة البرلينيين، والآخر للجمعية البريطانية. ولكن لا هذا ولا ذاك أفسح المجال للتسامح بأدنى ملاحظة نقدية تتعلق بنشاطه. في ذلك الوقت، وفي ظروف سيكون لنا عودة إليها في الفصل القادم، بدأ رانك من ناحيته ممارسة التحليل النفسي. وكان محابيًا لطرائق فرنزي في التحليل النَشِط، التي نظر إليها البرلينيون بعين الريبة. لدرجة أنهم عندما يستقبلون طلبًا للتحليل تحت إشراف أحد من أجروا تحليلهم مع رانك، كانوا يخضعونه لاستجواب مستفيض بخصوص طريقة إدارة تحليله. انتهى المطاف برانك، أن دخل في الظل، ورد على هذه الممارسة الاستجوابية الكيدية بالتوقف عن إرسال مُحَلَّليه إلى برلين.

بالتوازي، أراد جونز إطلاق مجلته التي سماها بتواضع **المجلة الدولية للتحليل النفسي**. وبحسبة مالية، اعتقد في البداية أن إنتاج هذه المجلة سوف يكون أقل تكلفة لو طُبعت في فيينا وليس في إنكلترا، وهي حسبة سرعان ما تبيّن خطؤها. ففي ذلك العصر، تراجع الكورون، في الواقع، إلى أدنى مستوياته التاريخية مقابل الليرة الاسترلينية. وهكذا أوكل هذه المهمة إلى دار نشر (Verlag) التي تنشر الأعمال والمجلات التحليلية التي يديرها رانك. وجاءت النتيجة أبعد ما تكون من الكمال الذي تطلّبه جونز، كما لم تكن حتى اقتصادية بالقدر الذي ظنه. والسبب هو خصوصًا عدد الأخطاء

المطبعية غير المصححة، والأخطاء المضافة من عمال الطباعة الذين لم يكونوا ملمين بلغة جزء من النصوص، علاوة على التأخير الناتج من كل ذلك بالنسبة إلى المهل المتوقعة. وزاد من حدتها كلها الصراعات على سياسات النشر التي لا تتوقف ولا مناص منها ما بين الإدارة في كلٍّ من فيينا ولندن.

ففي فيينا لم يروا فرصة في مقالة توجهها المجلة، رغم ادعائها الدولي، على وجه الخصوص إلى قراء أميركيين. بينما لم يروا في لندن جدوى مقالة بالألمانية تقترح دار (Verlag) نشر ترجمتها في المجلة. موجز القول، إن ملاحظات وانتقادات جونز تجاه رانك، وكذلك احتجاجاته وشكاواه أمام «البروفسور فرويد» تكاثرت مُحدِثةً لدى رانك، بالمقابل، امتعاضًا عنيفًا واشمئزازًا كليًّا. من الممكن، في الواقع، فهم شدة ردة فعل رانك. ولو وجب الاعتراف بالمناسبة بأن ردة الفعل هذه لم تكن منقطعة الصلة عن واقعة اعتماده ماديًّا، من جهة أخرى، على المُحَلَّلين الناطقين بالإنكليزية الذين كان فرويد يرسلهم إليه - وهو بدوره كان يعتمد في هذا الصعيد على جونز تحديدًا.

الفصل الثالث

أوتو رانك
موتٌ يكلِّم من به صَمَمُ

قرأ أوتو رانك كتاب تفسير الأحلام في سن الثانية والعشرين، قبل لقاء فرويد بزمن طويل. أوحت له هذه القراءة صيغة سجلها في دفتر يوميات شبابه، وهي صيغة تعبّر عن الانطباع الذي تكوّن لديه عن كاتب هذا العمل العظيم (magnum opus): «إنه فنان مجاز في الطب». ولا أعتقد أنني أخطئ بالقول إن هذه الصيغة تتطابق تمامًا مع رؤية فرويد لنفسه في ذلك الحين. لدينا في أي حال عدة شهادات متطابقة حول هذه النقطة، وأحيل القارئ إلى جيوفاني بابيني[58] (Giovanni Papini)، على وجه الخصوص.

ولكن حتى لو وضعنا أصالة هذه الشهادة موضع الشك، إلا أن العديد من قراء فرويد يقرّون بأنه لو أصبح كاتبًا رومانسيًّا لكان قدّم لنا مزيجًا من دوستويفسكي وسرفنتس. في أي حال، في اليوم الذي قدم فيه أدلر رانك إلى فرويد، في العام 1906، حمل رانك له معه أيضًا مخطوطة كتابه الفنان الذي نُشر في العام التالي. أرسل فرويد نسخة منه إلى يونغ الذي علّق عليه بالتالي في رسالته بتاريخ 31 آذار/ مارس 1907: «يفترض السيد رانك مسبقًا أيضًا وببساطة المفهوم

(58) «*A Visit to Freud,*» in: *Freud as we knew him*, publié sous la direction de Hendrik M. Ruitenbeek, Detroit, Wayne State University Press, 1973, p. 98.

الموسع للجنسانية، وذلك بصيغة تجعلني أنا الذي أتابع فكرك بكثافة منذ أكثر من أربع سنوات، أعاني صعوبة [استيعاب هذا المفهوم]. كما يثير لديّ الشعور غير المريح بأن رانك يلجأ إلى **الصيغ المعظمة**، وأنه يفتقر إلى التجريبية. بينما نظريتك تجريبية محضة ويتعين كذلك أن تقدَّم تجريبيًّا». أترك جانبًا، في هذا المقام، المناقشة التي يمكن أن يستحقها مفهوم يونغ الضمني (وغير المعقول) لعلمٍ يمكن أن يكون «محض تجريب». ما يهمنا هو الرأي الذي عبّر عنه فرويد في جوابه بصدد موضوع رانك: «لا شك في أن رانك سوف يكون عاثر الحظ. إنه يكتب عمليًّا بطريقة تتصف بالغلمة الذاتية، حيث يفتقر كليًّا مع الأسف لمراعاة الاعتبارات التربوية. ويضاف إلى ذلك، كما تلاحظ، أنه لم يتجاوز تأثير الغذاء الروحي الذي حظي به إلى الآن، والذي ينتشر في تعامله مع التجريدات التي لا أستطيع استيعابها في أي موضع من مواضع كتابته. ومع ذلك فإن استقلاليته تجاهي أكبر مما يبدو. إنه ذو فكر موهوب، ومفرط الشباب، والأهم من ذلك أمانته الكاملة، وهذا موضع تقدير خاص نظرًا إلى حداثة سنه». تقدّم لنا أسطر فرويد هذه وصفًا واقعيًّا لأوتو رانك: كاتب سيئ، وفكر بالغ الاستقامة[59]. هذه السمة الأخيرة هي التي تستوقفنا. ماذا يعني تفكير مستقيم على طريقة رانك؟ وبشكل أعم: ماذا تعني الأمانة الفكرية؟

اعتُبِرَ رانك، منذ بداية مشاركته في الجماعة التحليلية النفسية في العام 1906، بمثابة المكافئ للجميع، إضافة إلى كونه بحّاثة، وذلك رغم حداثة سنه. إذ لم يقتصر نشاطه على تحرير تقارير الاجتماعات

(59) Lettre du 7 avril 1907, *Correspondance Freud-Jung, op. cit.*, t. 1, p. 74.

العلمية لجمعية الأربعاء، وإنّما كان يقدِّم فيها هو ذاته، محاضرة واحدة على الأقل كل سنة. تستحق محاضرته بتاريخ 7 نيسان/ أبريل 1909 عن سيكولوجيا الكذب كل الاهتمام، لأنها توضح تحديدًا معنى أمانة رانك وجذورها.

هاكم أطروحاتها الأساسية، ملخَّصة بأقصى ما يمكن من الإيجاز.

يتضمن الكذب دومًا شطرًا من الحقيقة: ذلك الشطر الذي يحاول الكذب إخفاءه على وجه التحديد. يتيح هذا الواقع لرانك أن يوازي بين كلٍّ من نسيج الكذب ونسيج الهوامات، حيث يُنْسَج تحقيق الرغبة. ويضاف إلى ذلك، أنه يبيِّن لنا طابع الأكاذيب المرضية القهري بأن لها علاقة بعقدة لاواعية. تتمثل إحدى خصائص هذه الأكاذيب القهرية اللافتة للنظر في مقاومتها العنيدة حتى لتناقضاتها الفاضحة، ما يؤكد طابعها المتهاوي. وعندما يُقِرّ بها الشخص، تحت وطأة تراكم الحجج، يكتسب هذا الإقرار عندها طابع تعبير الخجل، ليوحي بالتفكير بأن العقدة موضع البحث هي ذات طبيعة جنسية.

لم يكن رانك يمارس التحليل النفسي في الفترة التي قدّم فيها هذه المحاضرة. وإنّما استند إلى ملاحظات سيكولوجيّة أجراها على بعض الأشخاص. كانت إحدى هذه الملاحظات جلية بشكلٍ فظّ بحيث لم يتردد في التأكيد أن الكذبة المرضية ذات ارتباط بالاستمناء. لكن بما أن رانك كان بصدد ملاحظات غير تحليلية، اعتقد أنه يتعين عليه التحول إلى اعتبارات نظرية معقدة. وهكذا ذهب إلى حد ابتداع طبع استمنائي، تتطابق سماته إلى حد بعيد مع ما أبرزه فرويد تحت مسمى «طبع شرجي». إلا أنه لم ينه عرضه إلا بعد لعب بطاقته الأهم، حين تكلّم عمّا أسماه، ويا للغرابة، «تسامي اضطرار الكذب

القهري». سوف يكون شكل التسامي هذا عندها تكوينًا عكسيًّا قادرًا على تحويل «أنا أكذب» المتعلق بالاستمناء الذي أخفيه، إلى «أنا أقول دومًا الحقيقة». وهكذا تظهر لديه الشخصيات التي تكرس حبًا غير مشروط للحقيقة، شخصيات مولعة بالصراحة التي لا تتزعزع. وبغية تقديم ترجمة فظة لأطروحة رانك بصدد هؤلاء، يمكنني القول إنهم استمنائيون بالروح.

لم يراعِ فرويد رانك في انتقاداته له خلال المناقشة التي تلت تقديمه المحاضرة. ووصل به الأمر إلى التعبير عن معارضته نشرها لأنها تتصدى لموضوع لا يمكن معالجته بشكل ملائم إلا من خلال الاستناد إلى ملاحظات تحليلية نفسية معمقة ومشغولة جيدًا. ليس من باب الجدارة أن تكون لدى المرء أفكارٌ فائقة، عندما تفتقد هذه الأفكار إلى أي سند من الواقع. إلا أن فرويد لم ينسَ، في نهاية انتقاداته، أن يشير إلى توافقه مع التأكيد الذي وضعه رانك على النقطة القوية من خطابه، أي على ضرورة النجاح في إخفاء الاستمناء الذي سوف يؤدي عندها إلى ظهور «متعصبي الحقيقة المتحمسين، من مثل زولا».

أكد رانك، في رده على مختلف المتدخلين، أنه لم يسمع منهم شيئًا يدحض مباشرة ما قاله. ثم يضيف أنه سعد تمامًا أن يسمع من البروفسور فرويد، إثبات نقطته الرئيسة: أي التعصب المتزمت للحقيقة.

وإذا كان فرويد هو الوحيد الذي أشار إلى هذه النقطة، فقد كان ذلك بلا شك لأنه الوحيد الذي وعى تمامًا الفارق بين الرجل المستقيم والمتعصب المفرط للحقيقة. فالرجل المستقيم ليس

هو ذلك المتحمس الذي يُمَثلِن(*) الحقيقة إلى حد أن يجعل منها قانونًا أسمى أو الأمر المطلق الذي يجب أن ينصاع له مهما جرى. وإنّما على العكس. فإن مَثلَنة(*) من هذا القبيل لا يمكن إلا أن تبدو موضع شك بالنسبة إلى رجل على قدر كافٍ من الوعي بأن الحقيقة لا تجد فرصتها الأفضل كي تقوم بتحريك لعبة دالاتها إلا في النوم، إلا أن رانك لم يتعلم ذلك إلا في مدرسة إبسن (Ibsen) لا في مدرسة فرويد.

يسجل رانك في يوميات حداثته التي بدأ بتحريرها في الأول من كانون الثاني/ يناير 1903، أن والديه لم يكترثا بفرض إيديولوجية خاصة على أولادهما. وأنهما كانا هو وأخوه بول، الأكبر منه بثلاث سنوات، أحرارًا تمامًا في التعبير عن الآراء التي يريدان حول الاعتقادات والأفكار الاجتماعية المسبقة. وهو ما لم يوفرانه، وخصوصًا أخاه الذي يقول رانك بأنه كان «واحدًا من هؤلاء الرجال الذين لا تسيء إليهم استقامتهم أبدًا، وإنّما تخدمهم». وهو وصف يبدو ملائمًا لشاب كان ينوي أن يصبح محاميًا. ويعبّر رانك، في يومياته ذاتها، عن عرفانه الحار بالجميل تجاه هنريك إبسن، الذي يتساوى مع عرفانه بالجميل لكلٍّ من شوبنهاور ونيتشه. ومن بين كل أعمال الكاتب المسرحي النرويجي، يذكر على وجه التحديد

(*) يمثلن (idéaliser)، ومثلنة (idéalisation): هي عملية نفسية تُرفَع من خلالها صفات الشخص وقيمته إلى مرتبة الكمال. من مثل مثلنة المحبوب في حالة العشق، أو مثلنة قائد مرموق. ويوظَّف في المثلنة شطر هام من النرجسية الذاتية في هذا الشخص موضع التعلق والإعجاب، ما يعظِّم دلالته ويعلي من شأنها. ويسهم التماهي بهذا الشخص في مرحلة لاحقة في تعزيز صورة الذات من خلال هذا التعلق.

«البطة البرية». نحن بصدد مسرحية ترفع له الحجاب، إذا جاز لنا القول، عن بطلان الوجود بمثابة حادث عائلي، وعما كان عليه أبوه في الحقيقة.

لا أعتقد أنني أبالغ بالقول، بصدد النقطة الأولى، بأن رغبة رانك الأساسية تمثلت في أن يكون له كيان من اختياره هو. فلقد اختار اسم رانك من إحدى شخصيات مسرحية إبسن، بمثابة كُنْية كاتب، بدلًا من روزنفلد، وقد صادقه قانونيًّا في العام 1909 متحولًا إلى الكاثوليكية كي يتمكن من تنفيذ هذا الإجراء. وذلك من خلال إحدى هذه الالتباسات التي تقول الكثير عن الدسائس المظلمة للرغبة، واشتقاقاتها الأوديبية، إذ في الواقع اسمُ رانك هو الذي يظهر على شهادة وفاة أوتو بمثابة اسم أبيه، بدلًا من روزنفلد ـ وهكذا يتلقى الأب اسمه من الابن، بشكل لاحق.

أما النقطة الأخرى التي تستحق الاهتمام فتتمثل في أن رانك وجد في **البطة البرية** الصورة الحقيقية لأبيه. بدليل أنه استغنى عن إعطاء صورة حميمية عن أبيه، مكتفيًا بالرجوع إلى هيالمار إيكدال، وهو الشخصية الرئيسية في مسرحية إبسن. فمن هو هيالمار إيكدال هذا؟

يقدّمه لنا إبسن باعتباره مصورًا فوتوغرافيًّا من حيث المهنة، ولكنه يقدّمه على وجه الخصوص بمثابة واحد من أولئك الرجال العاجزين عن إنجاز حتى ما يسميه فرويد «الأفعال النوعية» التي تلبي ضرورات الحياة. فامرأته هي التي تقوم بكل شيء. بدءًا من بعض الصور التي تتيح لهم العيش. وتقوم كذلك بأعمال المطبخ والتسوق. وهي أيضًا التي تربي الطفل الوحيد وليد هذا الزواج **ظاهريًّا**، وهي

بنت في الرابعة عشرة من عمرها مولعة بأبيها. ولكن بما أن الرجل غير مسكون فقط بمجرد روح نباتية(*)، وبما أنه لا يعيش على الخبز وحده، فإن هيالمار إيكدال يعيش بفضل اعتقاد مستوحى من أحد جيرانه، أي الدكتور رالنغ. لقد استطاع هذا الطبيب أن يوهمه بأنه ليس مصورًا فوتوغرافيًا كالآخرين، وبأنه مكرس لتحقيق اكتشاف غير مسبوق في أهميته بحيث يقلب كل فن التصوير الفوتوغرافي رأسًا على عقب. وبالطبع لا تأتي الاختراعات من هذا المستوى حسب الطلب. فالإلهام يهبّ حين يشاء هو، وبالتالي يجب التحلي بالصبر في انتظاره، وهو حتمًا سوف يأتي.

في الحقيقة، لا يعرف هيالمار إيكدال أن حياته تقوم كلها على أكاذيب. وأن زواجه، كما مهنته ذاتها بمثابة مصور، رتّبهما شخص يدعى فيرله، وهو صناعي مالك عدة مصانع. سعى هذا الرجل الثري بذلك إلى التكفير عن فعل شائن سبَّب خراب والد هيالمار، ووضع حدًا في الآن عينه لوضعية محرجة، حيث تورط مع المرأة الشابة التي أصبحت في ما بعد زوجة هيالمار المخلصة. إن ابن فيرله هو من كان لديه أفضل الأسباب الأوديبية لكراهية والده، حين انتهى به الأمر إلى اكتشاف الحقيقة، وبالتالي تفجيرها. إذ إنه كان بالتحديد واحدًا من المتعصبين المتحمسين للحقيقة، لاعتقاده أن هذه الحقيقة وحدها بإمكانها إنقاذنا، وتوفير بداية حياة جديدة أكثر سعادة، لأنها خالية من أي كذب. النتيجة كانت: كارثة. أي ليس بداية حياة جديدة، وإنّما خراب هيالمار إيكدال وكل أسرته. حتى إنه بالإمكان القول بأن ابن

(*) تعني روح نباتية في هذا المقام الاقتصار على مجرد الحياة على المستوى الحيواني من أكل ونوم وسواه.

فيرله نجح على مستوى إيكدال الابن، في تكرار السوء الذي أنزله والده بإيكدال الأب، بل حتى في مفاقمته.

سوف يكون لي عودة إلى علاقات رانك مع أبيه. إذ استخلص، في أي حال، من مسرحية إبسن استنتاجين سنرى كذلك آثارهما على التوجه المستقبلي لفكره. يتمثل **أولهما** في أن ما يدعوه إبسن «كذبة حيوية» هو أكثر حدة من مجرد «وهم هزلي»؛ لأن إبسن ذاته نصح الممثلين بأن لا يجعلوا من إيكدال مجرد شخص كوميدي. أما الاستنتاج **الثاني** فيتمثل في أن الحقيقة لا تملك دومًا قوة الخلاص التي ننسبها إليها.

يكتب رانك في يومياته بتاريخ 12 تشرين الأول/ أكتوبر 1903 ما يلي: «مأساة ابن هيالمار ـ أنا هو ابن هيالمار». مما لا يعني أنه اكتفى بالتماهي بشخصية وهمية، لا توجد في أي حال في المسرحية، أي شخصية إيكدال الثالث، وإنّما على العكس، ذلك أن **البطة البرية** ساعدته في العثور على صيغة أكثر إنصافًا وأكثر بنوة في علاقته بأبيه، أي سيمون روزنفلد، وأن يشعر تجاهه بما يسميه ليبرمان (Lieberman) «احترامًا متجددًا». أقتبسُ من ليبرمان عدة أسطر من يوميات رانك، حيث يرتسم هذا التطور على شكل إجراء سلسلة من التطابقات ما بين الأب والابن: «الثناء المولِّد للغيظ الذي يوجهه أبي إلى ذاته؛ يقابله اعتقادي الجازم بكفاءاتي؛ خوفه من الموت؛ يقابله مشكلتي.... حاجة أبي إلى التبعية (لأن يقلد)؛ وتقابله قدرتي على التكيف الاستثنائي»[60].

---

(60) E. James Lieberman, *La volonté en acte. La vie et l'œuvre d'Otto Rank*, Paris, PUF, 1991, p. 70.

يكتب رانك ملخِّصًا معنى هذا التطور في موقفه تجاه أبيه، قائلًا: «أكفّر عن خطاياه من خلال تحويلها إلى فضائل». وهي صيغة تبيّن حضورًا لتحركاته الذاتية غير الشائعة، حيث أمكن لليبرمان أن يقارن عمل التحول الذي أجراه رانك من خلال جهد التعلم الذاتي بعمل التحليل الذاتي الذي أجراه فرويد في **تفسير الأحلام** على نفسه.

من هنا، نفهم كيف أن لقاء رانك بفرويد كان له صدى لقاء مع الأب الذي يفتقده، في حين كان يحاول معالجة آثار هذا الحرمان، بأفضل ما أمكنه. تكتب جيسي تافت (Jessie Taft)، إحدى تلامذة رانك الأميركيين، التي نشرت سيرته الذاتية الأولى، قائلة: «فقط ذلك الإنسان الذي يفهم المعنى الذي يمكن أن تحمله لشاب يعيش في عزلة تَفوُّقِه، واقعةُ لقاء الصورة المثالية مجسدةً في شخص بشري قريب المنال، والتي حُرم منها في طفولته، يمكنه أن يقدِّر فعلًا عمق علاقة رانك بفرويد. لقد أطلق هذا اللقاء لديه الحماسة الجنونية للعمل الذي كان يرغب فيه لذاته، وإنّما أيضًا الذي شعر أنه مدين به لفرويد الذي أحاطه بعناية خاصة فتحت أمامه ليس أبواب التعليم العالي وحدها، الذي لم يكن ليتاح له مطلقًا بدون هذه المساعدة، وإنّما كذلك الدعم الذي أتاح له إمكانية نشر كتاباته الخاصة. وفي أي حال، وضع رانك، بدون تردد، شخصه وجهده في خدمة كل التزام مستجد[61]».

إلا أن اللقاء بفرويد لم يشكِّل إلا التحول الكبير الأول في حياته. أما التحول الثاني فيتمثل بلقائه مع تلك التي أصبحت زوجته. لقد استدعي للخدمة في أثناء الحرب، وشغل منصبًا في كراكوفيا، التي

(61) Jessie Taft, *Otto Rank*, New York, Julian Press, 1958, p. 54-55.

كانت عاصمة بولندا سابقًا، حيث كانت الحياة الثقافية جد مزدهرة؛ إذ يخيل إلينا، من خلال قراءة وصفه لها، أنها كانت نوعًا من فلورنسا بلاد الشرق. كان رانك مكلَّفًا بإدارة **الجريدة الحربية**، وكان يحضر الحفلات الموسيقية بمثابة ناقد موسيقي في هذه الجريدة. وهناك تعرّف على بياتا منسر (Beata Mincer)، الطالبة في علم النفس، والمولعة بالموسيقى. كان في الرابعة والثلاثين من العمر، وكانت في الثالثة والعشرين. وقد ساعدته في عمله مديرًا للجريدة الحربية، ورئيسًا لتحرير مجلة **إيماغو** (*Imago*) التي استمر في تأمين نشرها المنتظم رغم كل الظروف.

عُقد المؤتمر الخامس للتحليل النفسي في بودابست التي كانت في حينه مدينة المستقبل بالنسبة إلى التحليل النفسي، تبعًا لرأي فرويد. تعددت أسباب رأي فرويد هذا، ولم يكن أقلها الهبة السخية، البالغة مليوني كورون، والتي قدّمها لحركة التحليل النفسي، أنطون (توني) فرويند (Anton Freund)، وهو صاحب معمل جعة ثري، وصديق فرنزي ويتابع تحليله مع فرويد. خُصصت هذه الهبة، من بين مشاريع أخرى لتطوير دار النشر الشهيرة (Verlag)، التي تولت نشر منشورات التحليل النفسي، ولنقلها من فيينا إلى بودابست. عُقد المؤتمر في جو يسوده التفاؤل، لأن نهاية الحرب بدت قريبة. تكلّم فرويد في هذا المؤتمر عن مسارات تقدُّم العلاج التحليلي التحليلي النفسي؛ وتكلّم فرنزي عن التحليل النفسي وعُصابات الحرب؛ ورانك عن الأسطورة والقصص الفولكلورية. وخلال هذا المؤتمر قدّم نبرغ (Nunberg) اقتراحًا يدعو إلى فرض إلزامية التحليل التعليمي على كل مُحَلِّل. وهو اقتراح قوبل بفيتو من رانك وتوسك، بينما اعتبر فرويد من ناحيته أنه غير ضروري.

بالعودة إلى كراكوفيا، تزوج رانك في الخامس من تشرين الثاني/ نوفمبر 1918. ولأنه تحوّل إلى الكاثوليكية كي يتمكن من تغيير اسمه، تعيّن عليه أن يرتد إلى اليهودية كي يتزوج بياتا، التي كان أصدقاؤه يطلقون عليها تسمية «تولا». بعد الزواج انتقل الزوجان إلى بودابست في بداية كانون الأول/ ديسمبر، حيث ارتُئي أنه يتعين تثبيت مقر الـ (Verlag) وتبعًا للمقابلة التي أجراها ليبرمان مع تولا في العام 1954 «ابتدأ إعدادها المهني هناك بشكل جدي»، في مكان إقامة فرويند الأنيق. «لم يتحدثا إلا عن التحليل النفسي...، كان لدي بعض المعلومات الأولية عنه، إلا أنني لم أتمكن من متابعة حواراتهما. تَوَجَّهْتُ عندها إلى توني فرويند، وقلت له بأنني أرغب في دراسة بعض التحليل النفسي. وأضفت قائلة بأنني أشعر مثل فأرة صغيرة جالسة بين كل هؤلاء الناس الذين يتكلمون بحماسة بالغة». ويضيف ليبرمان «أنها قرأت بعضًا من مقالات فرويد عن الحلم، وناقشتها مع كلٍّ من توني وأوتو، وبدأت بذلك في توضيح أفكارها»[62]. واتضح في ما بعد، أن مشروع الإقامة في بودابست الذي كان سوف يتيح لرانك اتخاذ بعض المسافة المرغوبة بلا شك بينه وبين زوجته من ناحية، ومع فرويد وعائلته من الناحية الثانية، غير قابل للتطبيق. ذلك أن هبة توني سرعان ما تبخرت، لأنها ما لبثت أن اختُزلت إلى 250000 كورون. وهكذا بقيت الـ (Verlag) في فيينا بإدارة رانك.

لم يكن زواج رانك مطلقًا مصدر سرور لفرويد، الذي لم يكن يشعر بالود تجاه بياتا، في البداية على الأقل. إلا أن هذه الأخيرة نجحت في أن تُحتَضَن تدريجيًّا من قبل فرويد. وأصبح الاحتضان

(62) *La volonté en acte. La vie et l'œuvre d'Otto Rank, op. cit.,* p. 195.

كاملًا عندما أنجبت بياتا ابنتها هيلين في آب/ أغسطس 1919. إذ لم يكن لدى آل فرويد سوى أحفاد صبيان وكانوا يتمنون أن يكون لهم حفيدة، فكانت ابنة رانك هي تلك الحفيدة. إضافة إلى أن بياتا كانت تتمتع بلا شك ببعض الارتقاء الاجتماعي، فعندما كان فرويد يريد أن يقيم عشاءً على شرف شخصية مميزة، من مثل لو أندرياس سالومي (Lou Andreas Salomé)، كانت الدعوة تقام في شقة رانك الكبيرة. كانت بياتا تصحب آنا [ابنة فرويد]، بعد أن أصبحت صديقتها إلى اجتماعات جمعية فيينا للتحليل النفسي. وانتهى المطاف بفرويد ذاته إلى أن يقدّرها. ففي ملحوظة عن مقالة حول «الغرابة المقلقة» يذكر فرويد إسهامها في توضيح دلالة الأصل اللغوي لاسم تاجر الرمل. طلب منها بعد ذلك أن تقدِّم عملًا كي تصبح عضوًا نظاميًّا في الجمعية. وهو ما فعلته، فاختارت موضوعًا دورَ النساء في تطور المجتمعات الإنسانية. وتلك كانت المحاضرة التي جعلت منها عضوًا في الجمعية في أيار/ مايو 1923. وفي الطريق إلى مؤتمر لاهاي، في أيلول/ سبتمبر 1920 قال فرويد الذي صحبته ابنته في القطار، وكذلك رانك وزوجته، بأن هذه الزوجة التي كانت تملك على ما يبدو موهبة في تنظيم المؤتمرات، كانت بالنسبة إليه أكثر من طالبة وإنّما أيضًا ابنة.

اندمجت بياتا رانك إذًا أكثر فأكثر في الحركة التحليلية النفسية. وكان يمكن لكل شيء أن يكون على خير ما يرام لولا انفصال زوجها التدريجي، في الآن عينه، حيث انتهى به الأمر إلى نشر كتاب **منظورات التحليل النفسي** الذي كتبه بالاشتراك مع فرنزي، والذي أشعل النار تمامًا في اللجنة. وسوف نرى بالتفصيل، في ما بعد، كيف

اتخذ فرويد عندها الموقف الذي لا يتزحزح، لأب يريد أن يفرض الصلح بين أبنائه. إلا أنه لم يخرج بالطبع إلا بمزيد من التصعيد الذي لا رجعة عنه لطلب كل واحد من الأعضاء من فرويد الأب أن يشجب صراحة وعلنًا خصمه. طلب رانك استبعاد جونز من اللجنة. وأبدى فرنزي استياءه من إيكال رئاسة الرابطة الدولية إلى أبراهام. وكان أقطاب لندن وبرلين قد اكتسبوا، من جهتهم، قوة وتأثيرًا كبيرين بحيث كانوا على استعداد لترك البروفسور، «المسن والمريض» في عزلته الفييناوية، إلا إذا تنكّر لكاتبي **المنظورات** [رانك وفرنزي] على أقل تقدير.

الجدير بالذكر، أن فرويد كرس جلّ وقت عمله، خلال سنوات العشرينات، للتحليل التعليمي الذي كان يطلبه الأطباء العقليون الناطقون بالإنكليزية، وغالبيتهم من الأميركيين الذين كانوا يدفعون بالدولار. وحيث إنه لم يكن بإمكانه تلبية كل الطلبات التي تأتيه، كان يرسل الآخرين إلى المحللين الأكثر قربًا منه، وفي مقدمهم رانك. ولم يعُدْ باستطاعة رانك، وهو رب أسرة ومتزوج من امرأة محبة للبذخ، أن يكتفي فقط براتبه كونه مديرًا لدار النشر (Verlag). وهكذا بدأ بالتالي بممارسة التحليل النفسي في العام 1919 بتشجيع من فرويد، بل بتحريض منه. وقد لاحظ كاردنر عن حق قدرة فرويد على إفساد المحللين الفييناويين. إلا أن وضعية رانك تدهورت بشكل خطير بعد نشره كتاب **المنظورات**. ذلك أنه عندما يتوقف الدعم المادي من قبل شخص هو بمثابة الأب، يصبح دعمه المعنوي غير مقبول، بل مصدر إذلال واشمئزاز. وهكذا ارتبط رحيل رانك إلى أميركا، إلى حد كبير، برغبته في الحصول على استقلاله المادي.

غادر رانك إلى نيويورك في 27 نيسان/ أبريل 1924، بعد تركه مؤتمر سالسبورغ بشكل فجائي. وكان الطابع المتوتر لعلاقته بفرويد قد أصبح ملموسًا في مراسلاتهما، قبل هذه المغادرة، كما تشهد عليه الرسائل التي نشرها حديثًا بالإنكليزية كلٌّ من ليبرمان وكرايمر[63] (Kramer). يذكر ليبرمان، في كتابه عن رانك، رسالة من هذا الأخير بتاريخ 14 شباط/ فبراير 1924، بالغة الدلالة بهذا الصدد، حيث لا يمنع التعبير عن عرفانه بالجميل تجاه فرويد، تعبيره عن حاجته المستحقة لأن يحظى بالتفهم. تبيّن الرسائل المتبادلة بين الرجلين، خلال إقامته في أميركا، أن التوتر القائم بينهما، كان يتطور نحو القطيعة بشكل لا رادّ له. وتستحق بعض رسائل تلك الفترة التوقف عندها.

صدرت أولاها عن فرويد بتاريخ 23 تموز/ يوليو 1924. فبعد ملاحظته أنه لم يعثر على أي شيء في تجربته الشخصية يمكنه تأكيد نظرية رانك عن صدمة الـولادة، يضيف قائلًا: «ما زال يبدو لي، من وجهة نظر تحليلية، أن هوام الميلاد النهائي لا يعدو كونه الطفل الذي نعطيه لأبينا، يتكرر انشغال بالي كثيرًا بصددك. إذ يبدو أن استبعاد الأب هذا في نظريتك يفصح كثيرًا عن تأثير شخصي في حياتك، بإمكاني الاعتراف به، وأعتقد أكثر فأكثر أنك ما كنت ستكتب هذا الكتاب لو أنك مررت بتجربة تحليل أنت ذاتك. ولذلك أطلب إليك أن لا تتصلب في مواقفك، وأن تحتفظ بمخرج واحد على الأقل»[64].

---

(63) E. James Lieberman and Robert Kramer (eds.), *The Letters of Sigmund Freud and Otto Rank, Inside Psychoanalysis*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1912.

(64) *La volonté en acte. La vie et l'œuvre d'Otto Rank, op.cit.*, p. 285.

تدعو هذه الرسالة إلى التساؤل. في الواقع، لا تخلو كتابة **صدمة الميلاد** من بعض المعاني الذاتية، كأي عمل آخر. من يمكنه التشكيك في ذلك؟ إلا أن القول بأن كتابه كان ثمرة عصابه، ما كان ليساعد الكاتب على إيجاد معنى عمله هذا. أما في ما خص فكرة فرويد بأن هذا المعنى كان يتمثل في استبعاد الأب، فهي تبيّن ببساطة أن الرابطة ما بين فكرة الابن وتهديد «التجاذب الوجداني»(*) (ambivalence)، كما تعبّر عنه لو أندرياس سالومي كانت فكرة راسخة في ذهن فرويد. إذ تصف لو، في يومياتها (12-13 شباط/ فبراير 1913)، فرويد وهو يمرر إليها خلال تقديم رانك لمحاضرة عن قتل الملوك، ورقة كتب عليها الجملة التالية: «يصفّي رانك الجزء السلبي من عاطفة البنوة لديه، من خلال هذا الاهتمام بسيكولوجيا قاتل الملك: ذلك هو سبب تفانيه». أما بصدد نصيحته لرانك بإجراء تحليل فإن أقل ما يقال فيه إنه لا يضمن النتيجة التي كان ينتظرها فرويد من ذلك. فكم من كاتب أجرى تحليله بدون أن يمنعه ذلك من كتابة أعمال أكثر «فسادًا» من **صدمة الميلاد**!

وكما يلاحظ ليبرمان، فإن رانك عندما تلقّى هذه الرسالة، فضّل أولًا انتظار اللحظة المناسبة كي يتكلم بصراحة مع فرويد، إلا أنه أحس بالحاجة إلى مجابهة المشكلات بدون

(*) تجاذب وجداني (ambivalence): هو تلازم وجود ميول ومواقف متعارضة في العلاقة مع الموضوع ذاته، ويشكّل التجاذب ما بين الحب والكره تجاه شخص معيّن أبرز مثلٍ عليه. وقد يتخذ التجاذب الوجداني ثلاثة مجالات: مجال سلوكي إرادي كأن نرغب في شيء وننفر منه في الوقت ذاته، ومجال فكري كأن يقع الشخص في الصراع ما بين الفكرة ونقيضها، ومجال وجداني (تجاه شخص معيّن، كما ورد أعلاه).

تأخير. وهكذا إذًا رد عليه بالتفصيل، ومن خلال ضرب الحديد وهو حامٍ.

بعدما أكّد رانك أن تجربته الشخصية تؤيّد هذه النظرية، وذلك على عكس فكرة فرويد، عرضَ ما اعتبره أول أطروحاته القوية. فتبعًا له، في الواقع: «إن القلق الذي يشكّل أساس كل الأعراض يرتبط بالأصل بالأعضاء التناسلية للأم». تتقاطع هذه الأطروحة، بما لا شك فيه، مع تأكيد لاكان الطابع المقلق للغاية للعلاقة مع الأم، إلى الحد الذي يجعل هكذا بنية ثنائية غير قابلة للاحتمال بدون تكاملها في علاقة ثلاثية. فالحاجة إلى طرف ثالث ليست خافية على رانك، الذي يكتب إلى فرويد قائلًا: «**ما زلت تقول إلى الآن بأنني استبعدت الأب من نظريتي؛ لكن الأمر ليس كذلك بالتأكيد، وهو لا يمكن أن يكون كذلك، إذ إن ذلك من غير المعقول.** لقد حاولت بكل بساطة أن أفرد له الموقع المستحق»[65]. بمعنى إعطاء الأب مكانًا غير مكان الأب الذي يجب استبعاده. من الممكن التساؤل في الواقع، عما إذا كان الموقع الذي يحاول رانك إعطاءه للأب، لا يعود إلى كون استبعاده بالموت (الذي كان تهديده يخيم على حياة فرويد حينها)، يمكن أن يطلق العنان للقلق الأكثر بدائية.

هناك نقطة ثالثة ذات أهمية، في ما يمكن اعتباره بمثابة حوار ما بين فرويد ورانك، وهي تلك التي يعبّر عنها هذا الأخير كالتالي: «لقد قلت بأنني لم أكن قَطّ سأتبنى وجهة النظر هذه فيما لو تابَعتُ تحليلًا. قد يكون ذلك صحيحًا. إلا أن السؤال الوحيد الذي يُطرح هو معرفة في ما لو لم يكن ذلك مدعاة للأسف الشديد. فبعد كل ما رأيت من

---

(65) *Ibid.*, lettre Rank-Freud, 9 août 1924.
(التأكيد من المؤلف).

المحللين الذين تابعوا تحليلًا، يمكنني بكل بساطة القول بأن ذلك كان من حسن الحظ». ولكي لا يترك أي مجال للشك في شأن موقفه، يوضح رانك قائلًا: «لا يمكن أن يُنتَظَر مني أن أعاود تقديم تنازلات وتسويات بعد التجربة التي عشتها مع اللجنة السابقة، برغم خدمة مصلحة حركة التحليل النفسي، والتي لا تعدو كونها تخدم في الواقع المصلحة الشخصية للمساهمين فيها الذين يعرفون كم هو سهلٌ أن يحرقوا أصابعهم في مشهد الحكم الصادر عن محاكم التفتيش. قد تقول بأنني أخطئ وبأن أبراهام مستعد على العكس لعقد الصلح. ذلك هو تحديدًا النفاق الذي أقاتل ضده، والمتمثل بنفاق ذلك الشخص الذي يدّعي تقديم تضحيات لا تفيد أحدًا، لا بل تخرّب الحركة التي يَدَّعي أنه قدّمها لها. ويجب أن لا ننسى أن الحركة التحليلية النفسية بحد ذاتها، لا تعدو كونها أُخيولة، أمّا الذين يُنشؤون حركة ما فليسوا أخيولة، وأنا أقِرّ بأنني لا أتعاطف مطلقًا مع أولئك الذين يرغبون بشدة حاليًّا في العمل على إنشاء حركة «تحليلية نفسية»».

ثم يختتم بالقول: «كما ترى، أنا أشرح لك موقفي في كل هذه القضية بأقصى ما يمكنني من الصراحة، إذ أرى في ذلك الأمل الأخير بتوضيح هذه الوضعية بأسرع ما يمكن - وهي وضعية أصبحت صعبة بالنسبة إليك كذلك، إذ يتعين عليك تبنّي مواقفَ مختلفة تجاه مرئياتي، مع أشخاص آخرين. ثم إنني أشعر كذلك بأن من حقك أن تعرف ما أفكر فيه وأشعر به في هذه الوضعية الحرجة، التي تؤلمني شخصيًا أشد الألم».

ومما لا شك فيه، أن فرويد قد أُسقط في يده حين قرأ رسالة رانك. إذ كما يذكر هو نفسه: «لا يمكن أن نكون مستعدين لكل شيء». ومع ذلك، فإن جوابه شكّل نموذجًا في الاعتدال والنزاهة؛

حتى إنه اصطبغ ببعض الرقة، بمقدار ما يمكن أن نرى فيه عمق العاطفة التي كان يكنّها لرانك. إنه ينتقد قلة اكتراثه بتنظيم أفكاره، وهو انتقاد يوحي بما يشبه الشكوى من أن الكاتب لا يساعد قارئه كثيرًا على فهمه. وبما أن **صدمة الميلاد** تأتي بأفكار جديدة، فقد كان يود لو أن الكاتب بَيَّنَ كيف تنسجم هذه الأفكار مع أطروحات المذهب التحليلي النفسي المتعارف عليها.

ثم تتغير النبرة. يجد فرويد أن ملاحظات رانك بصدد أبراهام مجحفة ومهينة، وأنها تشهد من ناحية أخرى على اضطراب في الحكم عائد إلى تداخل عُقد لم تتم السيطرة عليها. نقارب هنا نقطة هامة يتوقف عليها ليس فقط تقديرنا لعلاقة فرويد ـ رانك، وإنّما كذلك مجمل الحركة التحليلية النفسية.

في الواقع، تبنّى فرويد، على ما يبدو، موقفًا لا غبار عليه في النزاع الذي برز بين أعضاء اللجنة السرية. فلقد دعا مريديه باستمرار إلى اتّباع أفكارهم الذاتية بحرية، بدون الالتفات إلى تماشي آرائهم أو عدم تماشيها مع أفكاره هو، كما دعاهم إلى الاعتراف بالحقوق نفسها لزملائهم. ومع ذلك، لم يتردد فرويد بتأدية دور الحَكَم، في هذا النزاع الحامي، حيث كل حكم من جانبه لا يتماشى مع الموافقة بدون تحفظ، كان يُعتبر بمثابة إدانة لا رجعة فيها. كما لم يتردد في الإفصاح في رسائله لهؤلاء ولأولئك، عمّا يفكر فيه، وما لا يفكر فيه بصدد الأعمال المدانة. وإلى هذا الحد يبقى الأمر مقبولًا.

في المقابل، ما ليس مقبولًا ألبتة هو التنكر لكون فرنزي ورانك كانا **يُسائِلان التحليل النفسي ذاته**. فهما لم يفضحا أيًا كان بسبب كتاباته، ولم يتكلما قَطّ «باسم التحليل النفسي». بينما نَصَّبَ كلّ

من أبراهام وجونز نفسه محققًا قضائيًا باللجوء إلى لغة الوفاء والـولاء أو الهرطقة، والفكر المشروع أو غير المشروع. وهكذا أنهى فرويد جوابه إلى رانـك بالسطور التالية، وذلـك بالتجاهل الكامل لمواقف أبنائه الذاتية: «إن شيطانًا خبيثًا يدفعك إلى القول إن الحركة التحليلية النفسية هي مجرد أخيولة، ويجعلك تنطق بكلام العدو نفسه. إلا أنه من الممكن كذلك أن يكون لشيء مجردٍ حقيقةٌ واقعة».

في الحقيقة، لا ينكر رانك أن حركة التحليل النفسي لها نصيب من الواقع، إلا أنه يؤكد أن هذا الواقع تستمده من الناس الذين يصنعونها. يجدر بنا التساؤل، كيف أمكن أن يغيب تمييز بهذه البساطة عن ذهن فرويد. إلا أن الأمر أقل مدعاة للدهشة مما يبدو عليه الحال. إذ يكفي أن نلاحظ أن رانك يضيف مباشرة الجملة التالية، بعد أن أجرى هذا التمييز: «وأنا أقِرُّ بأنني لم أتعاطف أبدًا مع أولئك الذين يرغبون حاليًا في العمل بهمة وحماسة من أجل حركة تحليلية نفسية». تعني هذه الجملة بالأساس أنه كان يتعين على فرويد الاختيار ما بين التحليل النفسي والحركة التي كان هذا التحليل بصدد التحول إليها، بمسعى من بعض المريدين المتعطشين للسلطة. إلا أن خيارًا في هذا القبيل لم يكن له أي معنى بالنسبة إلى فرويد، لأن كلًّا من التحليل النفسي وحركته هما في نظره شيء واحد، حتى لو تطلّب الأمر بعض الدوغمائية، كما شهدت عليه مراسلاته مع أوجين بلويلر منذ العام 1910.

في أي حال، ألقت رسالة رانك الارتباك في نفس فرويد. فلم يعد يدري، كما يذكر في رسالة إلى فرنزي بتاريخ 29 آب/ أغسطس

1924، من كان رانك الحقيقي فعلًا: «هل كان الرجل الذي عرفته منذ خمس عشرة سنة [ثماني عشرة سنة في الواقع] أم أنه كان ذاك الرجل الذي حاول جونز أن يُبيِّنه لي منذ سنين عديدة؟». وقد وجد الجواب عن هذا السؤال بطريقة تذكِّرنا بما يصرح به بصدد والد رجل الجرذان [أحد مرضاه، وكان مصابًا بالعصاب الوسواسي]. إذ صعق من نوبة الغضب العارم التي اجتاحت ابنه، الذي ما زال حدثًا والذي صب عليه سيلًا من الشتائم المهينة، مطلقًا عليه كل النعوت المسيئة التي يعرفها، فتنبّأ هذا الرجل بما يلي: «سيصبح هذا الفتى إما عبقريًا، وإما مجرمًا». فما كان من فرويد إلا أن أشار بأن هذا الأب نسي سبيلًا ثالثًا هو أن يصبح ابنه عصابيًّا كبيرًا. ذلك هو السبيل الذي وجده فرويد للإجابة عن سؤاله الشخصي بصدد رانك: لقد أصبح عصاب رانك جليًّا في نظريته.

لقد صدر الحكم إذًا. إلا إذا أقَرّ فرويد بأن كل ما يمكن لرانك أن يقوله، يندرج ببساطة في «سيكولوجيا الإنكار». في الواقع، بدون أن يكون رانك مريضًا نموذجيًّا، فإنه لم يكن أكثر عصابية من سواه من الناس. إلا أنه من الصحيح أن السبيل الثالث الآخر الممكن الذي يتعين العثور عليه لوصف وضع رانك بدقة، لم يكن قد سميَّ. ذلك أن رانك والحق يقال كان مُحَلَّلًا(*) (analysant)، منخرطًا

(*) مُحَلَّل (analysant): هو الشخص الذي يتابع تحليله على يد مُحَلِّل مؤهل. وتُطلق هذه التسمية تحديدًا على من يخضعون للتحليل التعليمي كي يتأهلوا لممارسة مهنة التحليل النفسي، على عكس المرضى الذين يتابعون تحليلهم لأغراض علاجية.

بشكل جاد جدًا في ما يمكنني أن أسميه «شغل التحويل»[66] على فرويد والذي تتمثل أبرز تجلياته تحديدًا في كتابه **صدمة الميلاد**. وهو كتاب لم يتمكن من التنكر له أو لم يرغب قَطّ في ذلك، رغم كل ما مُورِسَ عليه من ضغوط قذرة ومغرضة. يحتاج توكيد من هذا القبيل إلى تبرير بالطبع. فلنحاول القيام به.

يكتب رانك في رسالته بتاريخ 16 أيلول/ سبتمبر 1924، والتي يردّ فيها على الجواب الذي تلقّاه من فرويد ما يلي: «أنا سعيد لأن رسالتك تحلّ بشكل يبعث على الرضا، المشكلة الأكثر أهمية بالنسبة إليّ، أي مشكلة علاقتي معك. وأنا بدوري، لا أرى مبررًا لأن يسبب خلاف في الرأي العلمي بالضرورة أثرًا مزعجًا في هذا المقام». جملتان تثير كلٌّ منهما السؤال الخاص بها. في البدء هذا السؤال: ماذا يمكن أن يكون أكثر أهمية بالنسبة إلى رجل مثل رانك، من علاقته بالحقيقة؟ أو بتعبير أدق، ذلك الشطر من الحقيقة في ما قاله أو نشره، والذي يتوجه به إلى أُذُن فرويد، بحيث يتلقّى منه صدًى من نوع ما. لا شيء على وجه الدقة. فلطالما كرر فرويد أن رانك لم تكن به حاجة إلى التحليل. تلك كانت الحقيقة. لم يكن رانك عصابيًّا فعلًا، إلا أن ذلك لم يمنعه من أن يكون أحد الأشخاص الذين حللهم فرويد. وكان هذا الأخير أبعد ما يكون عن تخمين الوضعية التي وضع رانك نفسه فيها تجاهه. تمامًا كما كان فلايس (Fliess)، في زمانه، أبعد ما يكون عن تخمين أن فرويد جعل منه محلِّله!

---

(66) أعني بتعبير «شغل التحويل» ما يتيح لنا في خطاب المُحَلَّل أن نستشفه من دوافع حبه التحويلي للمُحَلِّل. فمن أين لنا أن نحلل حبًا من هذا القبيل إذ لم يُعْطِنا المُحَلَّل الإشارات التي تتيح لنا القيام بهذا التحليل؟

أما السؤال الثاني فيُطرح بصدد أن الرجلين كانا يبدوان على وفاق على نقطة محددة على الأقل، وهي التالية: إن الاختلاف في الرأي العلمي لا يُفترض به أن يفرّقهما. ولكن هل كان الاختلاف بينهما مجرد خلاف علمي؟ ألم يكن الأمر يتعلق بالأحرى بغير المسموع [الذي لم يسمعه فرويد] الذي يثير عمومًا تحويلًا سالبًا؟ نجد الجواب في المقطع التالي من الرسالة ذاتها، حيث يضيف رانك ما يلي: إذا نظرنا في الاختلاف بالرأي بحد ذاته، «فهو لا يبدو لي بالبساطة التي نقترحها. لدي الانطباع بأنك لا تريد أن تقتنع، ومن وجهة نظرك، أنا أستطيع أن أتفهم هذا الأمر تمامًا»(67). تلك جملة تتضمن ما يستوقفنا فعلًا. ذلك أنه إذا كان باستطاعة رانك أن يتفهم فرويد جيدًا، من خلال وضع نفسه مكانه، فلماذا يريد فرويد أن يقتنع رانك بما يقوله؟ وعلى العكس تصبح الجملة متماسكة ومعقولة، إذا وضعنا مكان «أن تقتنع» «أن تسمعني وتتفهمني»، وبحيث تُقرأ كما يلي: «لدي الانطباع بأنك لا تريد أن **تسمعني**». والواقع أن جملة «أنت لا تريد أن تقتنع» لم تعنِ لفرويد سوى «المرارة والغربة». وعلى العكس، يأتي فعل «أقنع» في المقطع التالي في جملة ذات وقع محكم، حيث يكتب رانك قائلًا: «أنا لا أستطيع أن أفهم، لماذا تريد أن تقنع ذاتك بأنك لا تُكِّن أي عداء تجاهي»، إذ كان هذا العداء جليًّا في الواقع. يكفي، بهذا الصدد، قراءة رسالة جونز إلى فرويد بتاريخ 12 آب/ أغسطس 1924، التي يكتب له فيها بصدد نجاح رانك في نيويورك. إذ تبعًا لجونز، قدّم رانك إلى الأميركيين الأشياء الثلاثة التي يرغبون فيها على وجه الخصوص: آخر المستجدات ونتائج سريعة

---

(67) *The Letters of Sigmund Freud and Otto Rank, op. cit.*, p. 218.

وإجراءات مبسطة تتجنب الكفاح المضني ضد المكبوت الطفلي. كما أنه لا ينسى أن يعرض ما سمعه، أي ما فهمه ضمنًا من برلين، أي أن جماعة بودابست كانت تستفيد من آراء فرنزي كي تغذي مقاوماته الذاتية. أما في ما يختص بما سمعه من فيينا فلقد بدا له أملًا لا يعوَّل عليه. وبالتالي، إذا أضفنا إلى ذلك جماعتي سويسرا وهولندا عديمتي الأهمية بالنسبة إليه، يمكن بسهولة تصوُّر استنتاج جونز: كل ذلك «يجعل من جماعَتَيْ برلين ولندن المدافعتين الوحيدتين الأكيدتين عن التحليل النفسي».

في المقابل، كان خطاب جونز السياسي، خطابًا يستطيع فرويد، أبو التحليل النفسي، بل والملك لير(*) بالنسبة إليه، أن يسمعه جيدًا. وحيث إن وجهة نظر فرويد حول عصاب رانك الجليِّ لم تعد سرًا، سارع جونز إلى الكتابة إليه بتاريخ 29 أيلول/ سبتمبر مذكرًا إياه أنه توقّع شخصيًّا هذا العصاب منذ العام 1913؛ وأن هذا العصاب عاود الظهور الآن بمثابة عصابِ طبعٍ، يتخذ شكل التنكر لعقدة أوديب وتراجُع عدائية رانك تجاه ذاته وتحوُّله إلى عداء تجاه «أبيه». ولم يمنعه كل ذلك من الإفصاح

(*) عنوان إحدى مسرحيات شكسبير التراجيدية، التي يعتقد أنه كتبها ما بين عامي الأعوام 1603 و1606. ولير هو ملك أسطوري من العصر السلتيك في الجزيرة البريطانية، ويعبّر فيها شكسبير عن الآلام الإنسانية والتراجيديا العائلية. وتروي المسرحية قصة ذلك الملك الأسطوري بشخصيته البطريركية وابنتيه المخادعتين، حيث أدت به أفكاره المغلوطة بصددهما إلى حتفه وحتفيهما معًا.

وقد يقصد المؤلف بإطلاق هذه التسمية على فرويد أنه انخرط، مع بعض أتباعه المخادعين وعلى رأسهم جونز، في إلى الوقوع ضحية أفكاره المغلوطة، على غرار الملك لير تجاه ابنتيه المخادعتين.

عن تألمه الوجداني من رؤية فرويد متأثرًا إلى هذا الحد بانفصاله عن رانك.

يمكن أن نستشفّ خطابًا من المنحى ذاته، في رسائل أبراهام، مع الفارق بأنه في نظر الطبيب العقلي البروسي الكبير [أي أبراهام] فإن نكوص رانك كان ذا طبيعة شرجية ـ عدوانية (رسالة 20 تشرين الأول / أكتوبر). وإذا صدّقناه، فإن أبراهام أصبح يشعر الآن بالميل إلى تبنّي وجهة نظر تحليلية نفسية محضة تجاه رانك، وبالتالي لم يعد يحمل له أي مشاعر عداء.

أما في ما خص رانك ذاته، فلم يكن يخفي تصوُّره الصريح تجاه أعضاء اللجنة الآخرين باستثناء فرنزي، إذ إنه ما عاد يتحمل لا جونز ولا أبراهام، أما الخصوم الآخرون المنضوون إلى دائرة البرلينيين فقد كانوا منفّرين بالنسبة إليه بدورهم، ونعني بهم كلًّا من ماكس أيتنغون الذي لم يسبق له أن كتب شيئًا ما عدا التقارير عن معهد برلين، وهانس ساخس الذي باستثناء مجموعته عن القصص اليهودية، التي بالغ في أهميتها، لم يكن يبحث سوى عن تجنُّب إثارة اللغط حوله. في نهاية رسالته، أبلغ رانك فرويد بنِيّته استخدام حقه في البحث عن مسرّته حيث يجدها، كباقي الناس. وأن يبحث بنفسه خصوصًا عن رفاقه المثقفين، بدلًا من البقاء مرتبطًا بميثاق لا ينفصم باللجنة من خلال التحليل النفسي. ويوضح، أن ذلك كان معنى مغادرته الفجائية لمؤتمر باد هومبورغ، إذ فضّل مغادرة كهذه على البقاء والتعرض للنقد. هذا الانطفاء النهائي لكل المشاعر الصادقة تجاه أعضاء اللجنة لن يؤدي إلّا إلى جعل الأحداث التي ستقع لاحقًا أكثر إثارة للدهشة.

ينهي رانك رسالته بتاريخ 16 أيلول / سبتمبر 1924 بالإعلان لفرويد أنه سوف يغادر نيويورك في الشهر ذاته. وأنه بحاجة إلى إجازة هو وعائلته، وأنهم سوف يمضون بالتالي فترة في الجنوب بقصد الراحة. وأنه سيكون في فيينا حوالى نهاية تشرين الأول/ أكتوبر. كان رانك يعرف جيدًا أن حياة مستقلة ماديًّا عن فرويد مستحيلة في فيينا، كما كان من يرعاه ماديًّا يعرف ذلك أيضًا. وفي المقابل كان في نيته استطلاع هذه الإمكانية، منذ أول سفرة له إلى أميركا، ولا شك في أنه كان أقدم على الهجرة وعيش حياة خالية من المنغصات، لو حصل على موافقة زوجته.

ولكن في العام 1924، كانت بياتا (زوجته) قد انخرطت بشكل شديد ولا رجعة فيه في الحركة التحليلية النفسية. فقد أصبحت في حينه الأخت شبه الشقيقة لآنا فرويد، كما وجدت لدى هيلين دويتش اهتمامًا وعاطفة ورقة أشبه برقّة الأمومة. وهكذا لم يكن الصراع بين زوجها وفرويد سهلًا عليها، ومما لا شك فيه أنها طلبت أن تخضع للتحليل في كانون الثاني/ يناير 1924 مدفوعة بالأمل الواهم بأنه سوف يساعدها على حل هذا الصراع. وأنا أقول أن أملها كان «واهمًا» لأن المسألة لم تكن بالنسبة إليها: «أي قرار تتخذ؟». فلقد كان قرارها محسومًا، بأن ليس بمقدور التحليل أن يغيّر شخصًا ما تجاه مثل هذا القرار، سواء اتُّخذ عن دراية ووعي أم لا. وفي المحصّلة، لم يكن من باب المصادفة أن تختار فرنزي محلِّلًا نفسيًّا لها. ذلك أن تحليلًا معه، يجري تبعًا لشروط ذلك الزمان، كان بإمكانه طبعًا مساعدة بياتا على تحمُّل عبء قرارها بشجاعة ـ من خلال اقتسام هذا العبء معها، ففرنزي كان منذ زمن بعيد بمثابة الأخ الرمزي لزوجها، إلا أنه بدوره انتهى به المطاف بالانحياز إلى فرويد، ضد عزيزه أوتو، حين قدّر أن

هذا الأخير قد اشتط في مواقفه. وفوق ذلك، فإن فرنزي هو من اقترح تجديد اللجنة، بعد أن حُلّت في رسالة تحمل توقيعي كلٍّ من فرويد ورانك، وذلك باقتراح إحلال آنا فرويد، محل رانك.

عبّر رانك، في رسالة مرسلة من إيطاليا إلى فرويد بتاريخ 10 أكتوبر/ تشرين الأول عن أمله بتنظيم «مناقشة شخصية» معه، بغية توضيح بعض المشاكل العالقة. ثم اقترح عليه، في كلمة مرسلة بتاريخ الحادي والعشرين من الشهر ذاته، أن يأتي لرؤيته يوم وصوله إلى فيينا، بتاريخ 26 أكتوبر. قبِل فرويد أن يستقبله، ولكن ليس بدون أن يُقرَّ، في رسالة وجَّهها إلى جونز بتاريخ 23 تشرين الأول/ أكتوبر، بأنه لا يعوّل ألبتة على نتيجة هذا اللقاء.

حصل اللقاء ما بين الساعة الثالثة والساعة السادسة. وكتب فرويد، في الأمسية ذاتها، رسالة إلى فرنزي يخبره فيها بأن «النتيجة كانت مفاجئة تمامًا، وغير مفهومة ألبتة»[68]. هاكم النقاط الثلاث الرئيسة التي يبدو لي أنها تُستنتج من هذه الرسالة:

1. «يقول (رانك) بأنه لا يفكر حتى في الرغبة بالانفصال عنا وعن التحليل، وأنه متمسك تمامًا بكل ما تعلّمه إلا أن لديه فقط بعض الأشياء التي يريد إضافتها إلى التحليل».
2. «هو يشرح سلوكه من خلال إحساسه بأن وضعه في التحليل كان مهددًا لتشهير البرلينيين به [الذين بدأوا بالتشكيك في تحاليله]، وأنه كان يتعين عليه التفكير بتأمين مورد رزق، ولذلك قبِل الدعوة إلى أميركا».

(68) Freud - Ferenczi, *Correspondance* t. III: *1920-1933*, Paris, Calmann - Lévy, 2000, p. 204.

3. لم يقبل أن يكون كتابه، وأقواله وسلوكه تُبرِّر بشكل ما الفكرة الشائعة في ما يقال عنه.

يبقى فرويد مقتنعًا «بأن تيارات الأفكار المتعلقة بصدمة الميلاد ترعبه هو ذاته، بحيث لا يتمكن من توضيح الوضعية لذاته هو، والتي يخمن الآخرون أصلها بيسر». وأن ما يتمكن الآخرون من تخمينه بسهولة، هو بالتأكيد أن رانك يريد من نظريته أن يُنزل عقدة أوديب عن عرشها، تلك الظاهرة البارزة نفسيًّا، وذلك بإعطاء كل الأهمية للأم، بفضل الأصل البيولوجي [للعلاقة بالأم]. أما فكرة أن الرغبة هي رغبة في الرغبة، وأن رغبة الأم يمكن أن تكون مصدر قلق، وأن الفكرة القائلة بأن هذا القلق قد يكون من الشدة بحيث يمكن أن يبدو قلق الخصاء بمثابة وسيلة للحماية... كل هذا كان أبعد ما يكون من تفكير هؤلاء وأولئك(*).

قبل مغادرة رانك إلى أميركا ثانيةً، قام بزيارة وداعية لفرويد بتاريخ 19 نوفمبر/ تشرين الثاني 1924. وأعطى فرويد عن الزيارة وصفًا مطولًا في رسالة إلى أيتنغون، وإلى كلٍّ من فرنزي وجماعة برلين. وليس من المبالغة في شيء القول بأن فرويد تصرّف في أثنائها بمثابة مدعٍ عام تجاه رانك المتهاوي. ويذكر فرويد ذلك هو نفسه إذ قدّم عرضه لما قاله لرانك بالجملة التالية: «لقد أخذت عندها بثأري». وأود تأكيد هذه النقطة، إذ من غير الممكن أن نحلل وأن نأخذ بالثأر في الآن عينه. وكذلك لأن فرويد احتفظ، رغم كل شيء، بشعور بَيِّن بأن هناك شيئًا ما من نوع الكلام الذي بقي مقموعًا، في هذه القضية.

(*) هذا التفسير من المؤلف مأخوذ عن لاكان وتطويره لكلٍّ من مفهوم الأوديب ورغبة الطفل في أن يكون موضوعًا لرغبة أمه.

وبعد أن أنهى وصف اللقاء، أضاف قائلًا بأنه يشعر بالحزن عليه، رغم كل شيء، وبأنه كان يحس غالبًا بأن رانك أراد أن يعبّر عن شيء ما كان بإمكانه أن يفرج عنه، إلا أن كبرياء الطفل الشقي غلبت على الموقف. وفوق ذلك، لم يكن فرويد «متعصبًا متحمسًا للحقيقة». إذ قد يحدث له أحيانًا أن يعتقد (كما هو الحال هنا حيث أعمته رغبته بالثأر) بأن مجرد الإفصاح الفظ عنها كافٍ.

كان لدى آنا فرويد التي حضرت نهاية هذا اللقاء، إحساس أكثر وضوحًا من أبيها، بأن ذلك اللقاء كان فرصة ضائعة، وذلك كي لا نقول جلسة تحليلية فاشلة. إذ تقول في رسالة موجهة إلى أيتنغون بتاريخ 21 نوفمبر/تشرين الثاني، بأنه كان لديها الانطباع بأنه لو توصلنا إلى هز رانك نفسيًّا لكان باح بكل شيء. ولربما توصّل إلى البوح كاملًا بكل ما يكنّه من مرارة ودناءة، وبقلب مفتوح تمامًا. وأردفت قائلة: «ولكن ذلك ما لم نفعله لا والدي، ولا أنا». وتوضح قولها بأن ذلك كان يتطلب مقدارًا من الود والعاطفة يتجاوز بكثير ما بقي منها عند هذا وذاك.

كان رانك مكتئبًا قبل زيارته الوداعية لفرويد. فلم يعد بإمكانه العمل نظرًا إلى تعاسته، كما أخبر فرويد ابنته في ما بعد. لقد أجهزت عليه هذه الزيارة. وبعد عودته من إقامة لمدة ستة أشهر في أميركا، فاتح امرأته بنِيَّته العودة إلى أميركا لمدة شهر إضافي. لم توافقه على مشروعه في العيش في مكان آخر غير فيينا، حيث سيُضطر إلى الاعتماد على فرويد وجماعة برلين، إلا أنها رافقته إلى محطة القطار. وكانت مفاجأتها كبيرة، إذ رأته يعود بعد قليل، لأنه غَيَّرَ رأيه. وبعد يوم أو اثنين، سافر من جديد،

إلا أنه لم يذهب أبعد من باريس هذه المرة، وعاد منها إلى فيينا بعد أسبوع.

في رسالة إلى فرنزي بتاريخ 28 نوفمبر/تشرين الثاني 1924 أخبره فرويد بعودة رانك المفاجئة هذه. إذ كتب قائلًا: «لقد عاد قبل أمس من باريس، بحجة أنه أحس بأنه لم يودّع زوجته وداعًا حارًا بما يكفي؛ لكنّه كان في الواقع في حالة اكتئاب شديد». لا يتساءل فرويد عن سبب هذا الاكتئاب، إذ إن المسألة كانت جلية بالنسبة إليه، فهو لم يشك بأن هذا الاكتئاب عائد لعقدة الأوديب لدى رانك، الذي كان الشخص الوحيد الذي لم يدركها لأنه فَعَّلها وأظهرها عمليًّا من خلال الخروج بنظرية صدمة الميلاد التي تستهدف تحديدًا إحلالها محل عقدة الأوديب لديه وتجنُّب الكلام عن والده الموقَّر في الآن عينه. يتخذ فعله هذا معنى إجراميًّا على المستوى اللاواعي. ذلك أنه إذا كان فرويد أبا التحليل النفسي (وقد كان كذلك بالفعل)، فإن رانك يكون عندها المعبِّر عن كل القتَلة. لا عجب إذًا أن يصاب بالاكتئاب. وفي أي مرة كان فرويد يدعو فيها أحد المقربين منه بأنه «ابنه»، كانت تكملة هذه التسمية المسكوت عنها حاضرة أبدًا بشكل ضمني أي «الذي يريد أن يقتلني».

تجشم فرانز ألكسندر (Franz Alexander) عناء رواية هذه القصة الطريفة ظاهريًّا عن فرويد الذي التفت إليه، خلال زيارة إلى معهد برلين، قائلًا عن مرشح صادف وجوده بالمكان: «أكره الهوس القاتل الذي ينظر به إليّ». كان رانك بالتأكيد ابنه بامتياز، الابن الأعز لديه من بين كل أبنائه. ففرويد هو من منحه تكلفة دراساته الجامعية. وفرويد هو من نشر له أعماله، وساعده بسخاء على كسب حياته

المادية. حتى إنه أسف لأنه نصحه بعدم دراسة الطب. لأنه، لو فعل [أي لو نصحه بدراسة الطب] لكان بالتأكيد نصّبه على رأس الرابطة الدولية للتحليل النفسي (IPA).

ذلك أن المكانة التي شغلها رانك بالنسبة إلى فرويد، لم تكن سوى الوجه الآخر للمكانة التي أعطاها رانك لفرويد. وليس هناك مجال للشك بأن رانك رأى في فرويد الرجل الذي يمكنه أن يعتبره بمثابة أبيه، وذلك عوضًا عن وضعه المأساوي بمثابة ابن لهيالمار إيكدال. إلا أن الأبناء يتزوجون، ومع الزواج تُفتح صفحة جديدة بالنسبة إلى بعض الرجال. فمفاعيل العلاقة بالزوجة وأصداؤها في اللاوعي لن تتأثر عندها أبدًا بالأصداء التي تثيرها العلاقة بالأب. وأيًا كانت فكرة فرويد، فإن روحات رانك وغدواته خلال الأيام الأخيرة من شهر نوفمبر/تشرين الثاني ذاك، كانت بالتأكيد وثيقة الصلة بعلاقته بزوجته. ولدينا على ذلك شهادة منها، سجلها كورت إيسلر (Kurt Eissler)، وفحواها أن الأمور خلال تلك الفترة لم تكن قَطّ أسهل عليها، مما كانت على زوجها. إلا أننا نكون في موقع أفضل لتقدير أهمية هذه الشهادة، لو نظرنا أولًا عن قرب إلى الوضعية المتبادلة لكلٍّ من الزوجين.

كان رانك، على ما يبدو، واحدًا من أولئك الرجال الذين، حين يعقدون العزم على اقتسام حياتهم مع امرأة، سواء أكان الأمر من خلال الحب أم من خلال المبدأ، فإنهم يتعاملون مع هذه الشراكة بمثابة رباط قطعي، بحيث يجابهان معًا وبشكل نهائي حلو الحياة ومرها. إلا أن الأمر لم يكن كذلك من جهة زوجته بياتا. فهي لم تكن «خبيثة»، ولا «صاحبة مكائد»، كما قال عنها كلٌّ من فرويد

وابنته آنا تعبيرًا عن انطباعاتهما الأولية عنها. وليس هناك من تفسير لردة فعلهما العنيفة هذه إلا لأن هذه المرأة بدت وكأنها خطفت منهما رانك العزيز عليهما. وأتصور، من جانبي، بأنها كانت تمتلك العديد من الصفات المحببة إلى النفوس، تبعًا للذكريات التي تركتها لدى الذين عرفوها. إلا أنها كانت جزءًا من تلك الشريحة الحداثية الرائدة (avant-garde)، بمعنى أنها كانت تفضّل نجاحها المهني على حياتها الزوجية. وليس من باب المصادفة، أن يكون خطاب عضويتها إلى جمعية فيينا، هو عن موضوع دور المرأة في تطوّر المجتمعات الإنسانية.

كان بإمكانها بالتأكيد ممارسة مهنتها في الولايات المتحدة. ولو لم تكن تعرف كيف، فإن رانك كان بإمكانه تأمين ذلك لها. ذلك أن أناييس نين (Anaïs Nin) عملت معه لاحقًا بمثابة معالجة نفسية، في نيويورك. إلا أن هذا يتضمن مع ذلك خطرًا، هذا إذا استثنينا تغيير اللغة والثقافة الذي يترتب عنه. بينما كان نجاحها مضمونًا تمامًا في فيينا، إذ أصبحت في حينه اسمًا معروفًا بصفتها محللة نفسية للأطفال. ولا يقتصر الأمر على ذلك، لأنها لم تجد فقط عائلة في جمعية فيينا للتحليل النفسي، وإنّما تمكنت كذلك من إعادة بناء عائلتها الخاصة، أو، إذا شئنا، حلمها العائلي. وقد رأينا أن آل فرويد وجدوا في ابنتها، هيلانة، الحفيدة التي كانوا يصبون إليها. وهكذا أصبحت بياتا تقريبًا الأخت الصغرى لآنا، حتى بالنسبة إلى فرويد ذاته.

وموجز القول، أصبحت بياتا، مع مرور الوقت، متبناة بمثابة ابنة من قبل آل فرويد، كما كان رانك بمثابة ابن، في ما مضى. وفوق ذلك، وجدت بياتا في هيلين دويتش ذات المقام المرموق، القلب

الكبير الحدِب والممتلئ بالعواطف والرقة تجاهها. وعندما اضطرّت إلى الهجرة إلى الولايات المتحدة، حين كان النازيون يطردون كل اليهود، لم ترد أن تعمل في نيويورك مع رانك، وإنّما فضّلت أن تلحق بهيلين دويتش في بوسطن، حيث عُهِدَ إليها بإدارة مركز علاج نفسي للأطفال، ولكنها رفضت فكرة العيش في نيويورك مع زوجها، وربما يعود السبب إلى كونها لم تتوافق مع مشروعه في بناء مستقبله في أميركا بشكل دائم.

في الواقع، لم تتمكن، رغم نجاحها في بوسطن، من الاقتناع بالحياة في هذا البلد، وبقيت معارضة لفكرة جلب أثاث منزلها من باريس[69] إلى بوسطن. هذا المزيج من الجرأة الحداثية، والتشبث الأسري ليس نادرًا، حتى في أيامنا. إلا أن ذلك لم يحل دون امتلاك بياتا روحًا انفعالية وفائقة التأثر. حتى ولو لم يكن لديها أدنى فكرة عن الأسباب التي تدعوها إلى مساندة زوجها بشكل لا غنى عنه (وهو الذي كان يمر، كما سوف نرى، بالصدمة الأكبر في حياته)، فإنه لم يكن بمقدورها الإفلات من الإحساس بأنه كان في حالة ميؤوس منها، وأنها تركته في لحظة مصيرية. وهذا ما يعطي المقابلة التي أجرتها، بعد وقت طويل من ذلك الحدث، مع إيسلر، طابعها المؤثر التالي، بحسب رواية ليبرمان[70].

«عندما تكلمت بياتا، بعد مرور ثلاثين سنة، عن الأزمة التي مرت بها حياة زوجها، اضطربت تمامًا عندما سئلت هل عانى أوتو وقتها

---

(69) *Otto Rank, op. cit.*, p. 233.

(70) *La volonté en acte. La vie et l'œuvre d'Otto Rank, op. cit.*, p. 293.

نوبة اكتئاب: «ليس بإمكاني أن أجيبك الآن! أنا أكره الحديث في هذا الموضوع. ولا أدري حقيقة واقع الأمر. كان يعاني صراعًا بالطبع. رأيت أنه لم يكن يتمكن من المغادرة. كان يريد المغادرة، ولكنه لم يكن يقدر عليها. أعتقد أن الأمر كان كذلك تقريبًا. لم يتمكن من المغادرة. وكان ذلك في الفترة التي ذهب فيها ليرى البروفسور، وقد كلمه عن صراعه. ولمس البروفسور ذلك الصراع». حاول الدكتور كورت إيسلر، الذي أجرى المقابلة مع السيدة رانك، أن يحدد الأمر الأكثر صعوبة على أوتو هل هو ترك البروفسور، أم تركها هي وحيدة. ولم تتمكن سوى أن تقول وهي في حالة من التأثر البالغ «ربما كلا الأمرين».

هذا الجواب صحيح تمامًا، إلا أنه يتجنب الأمر الجوهري. فما كان يهم رانك في المقام الأول، هو نوعية علاقته الشخصية مع فرويد. وما لم يترك فيه أي مجال للشك، في رسالته من أميركا، هو حرصه البالغ على أن تكون هذه العلاقة خالية من أي نوع من سوء التفاهم. ولكن للأسف، كانت هذه العلاقة ممتلئة بسوء التفاهم من أدناها إلى أقصاها. فمن بين أوائل حلفاء فرويد المحللين منهم وغير المحللين، كان رانك في نظره المُنَظِّر الألمع، الذي تشهد الإسهامات التحليلية النفسية التي رفد بها العلوم الإنسانية، على تبحّره العلمي الفائق. كما كان في الآن عينه الإنسان الأكثر كفاءة في مجال الأعمال، القادر على حمل أعباء كل قضايا الحركة الإجرائية، وخصوصًا مهام دار النشر (Verlag).

إلا أن رانك لم يكن يبالي بهذه الحركة التي لم تحتلّ عنده سوى مكانة ثانوية بالمقارنة بعلاقته الشخصية بفرويد، أي علاقته التحليلية.

وأنا أشدد هنا على العلاقة **التحليلية**. وافتراضي، بهذا القول، هو التالي: لقد كان **صدمة الميلاد** عملًا نظريًا، بالتأكيد. إلا أنه كان يحمل رسالة موجهة تحديدًا إلى فرويد **شخصيًا**. وهي رسالة كانت تنتظر جوابًا من المرسَل إليه، ما كان سيتيح للمرسل أن يستوعب معنى الرسالة ذاتها. ذلك أنه في تلك اللحظة تحديدًا التي كان مهددًا فيها بخسارة كل شيء ـ أي أبيه الذي رعاه، وزوجته وابنته، وحتى معنى عمله العلمي ذاته ـ تقدّم صراحة بطلب ترشيحه للتحليل، في رسالة موجهة إلى فرويد بتاريخ 12 كانون الأول/ ديسمبر 1924، حيث يكتب ما يلي:

«عزيزي السيد البروفسور،

كما قد تعلم على الأغلب، لم أرجع إلى فيينا في حالة صحية جيدة، فقد عدت أدراجي، وخلال الرحلة، اتضحت لي أخيرًا كل الإجابات عن الأسئلة التي لا حلّ لها، والتي جابهتها بمقدار ضئيل من الفهم في ما سبق.

لذا أرجوك، وبشكل مستعجل، أن توفر لي الفرصة لأتكلم معك عنها؛ وعندها، آمل على الأقل أن أوضح كل ما يمكن أن ترغب فيه، وبفضل تفهُّمك سأحاول أن أعالجها، بقدر الإمكان.

رانـك»

إذا لم تكن هذه الرسالة طلبًا لقبوله في التحليل، فأي رسالة أخرى يمكن أن تشكّل مثل هذا الطلب؟ في الواقع، تمت الموافقة على الجلسة التي طلبها، وما لبثت أن تلتها سلسلة من الجلسات اليومية. فهل كان ذلك تحليلًا؟ من جهة رانك، كان الأمر كذلك بالتأكيد.

فخلال هذه الجلسات أفصح رانك عن استبصاره العبقري بالعلاقة ما بين إنتاجه النظري وتهديد الموت الذي خيَّم على حياة فرويد بسبب إصابته بالسرطان. ولكن بدلًا من حقيقة كانت تشكِّل صرخة استغاثة، من رانك، لم يرَ فرويد فيها سوى نوع من الاعتراف الصريح! ويتعين الاعتقاد بالتالي، أنه من جهة فرويد، لم يكن هذا التحليل الجاري مع الأسف تحليلًا. وإذا لم يكن الأمر كذلك، فكيف نفسر إذًا أن يصبح هذا البوح بأسرار رانك المُحَلَّل موضوع مراسلات موجهة إلى الجميع، وبسرعة؟ أي ليس فقط لأعضاء اللجنة المحترمين التي أعيد تكوينها، وإنّما أيضًا إلى الأميرة ماري بونابرت (Marie Bonaparte) وجوان ريفيير (Joan Rivière)، وعدد آخر من الأشخاص بدون شك.

بالنسبة إلى فرويد كان تحليل رانك قضية قيد الحفظ منذ زمن بعيد، بل بعيد جدًا. من كان لا يرى، باستثناء رانك ذاته، أن عصابه، أي عقدته الأوديبية، كانت جلية، في نظريته في صدمة الميلاد وفي عدائه غير المبرر تجاه أخوته في اللجنة؟ وبالتالي، فكل ما كان يمكن لرانك قوله فَقَدَ طابع الرسالة الموجهة إلى مستمع متفهم، وإنّما هو يعود في أفضل الأحوال إلى نوع من الاعتراف، كما رأينا. وهو اعتراف كان موضع انتظار شديد، بحيث أصبح ميؤوسًا منه. لم يكن بوسع فرويد سوى أن يسعد بذلك، وينصرف إلى أمور أخرى، إذ إن هذا الاعتراف أتاح أخيرًا استتباب السلام ضمن اللجنة. لم يعد رانك مرشحًا ممكنًا للتحليل في نظر فرويد. وإنّما أصبح دعامة جد هامة لحركة التحليل النفسي. فكل ما كان يقوله أو يمكنه قوله أصبحت ملكيته التلقائية تعود إذًا إلى هذه الحركة، وإلى اللجنة في المقام الأول.

أراهن عن طيب خاطر، بأن فرويد ذاته، مدفوعًا برغبته بإعادة السلام بين أبنائه، هو من اقترح على رانك، الذي كان عندها على حافة الإنهاك الذاتي، أن يحرر رسالة طلب الاستغفار الشهيرة الموجهة إلى «أصدقائه الأعزاء» في اللجنة. تُدْرَج هذه الرسالة تقريبًا في كل الأعمال التي تعالج تاريخ التحليل النفسي. حاول كُتَّاب هذه الأعمال، وكلٌّ على طريقته، تفسيرها، إلا أنها تتركهم جميعهم في حالة ذهول. ذلك أنها تظهر من خلال أسلوبها ولهجتها، بمثابة نموذج سابق لأوانه عن «الاعترافات» الكارثية في محاكمات موسكو. تشكِّل رسالة الدعاية هذه بالتأكيد، صفحة ذات دلالة تفتقر إلى الافتخار في التاريخ الحزين لحركة التحليل النفسي. وهي في متناول الجميع وبلاغتها بالغة الشفافية، بحيث لا أرى ضرورة لإعادة نشرها هنا. ولا حتى التعليق عليها.

تتمثل النقطة الأهم، بالنسبة لنا في هذا المقام، في معرفة أي معنًى يتعين علينا إعطاؤه لكتاب رانك عن صدمة **الميلاد**؛ إذ يوصلنا كل شيء إلى هذا الكتاب. وعلى وجه الخصوص، المكانة التي يعطيها كلٌّ من فرويد والمؤلف له في مراسلاتهما.

يتكلم فرويد، في رسالة موجهة إلى فرنزي، ومؤرخة في 21 كانون الأول/ ديسمبر، عن الأمسية التي أتى فيها رانك تاليًا فعل الندامة «كي يعترف» ويردف موضحًا: «ما أفصح لي عنه كان مأساة معرضة كي تنتهي بشكل مأساوي كذلك». لن نعرف أبدًا ما الذي أفصح رانك عنه لفرويد في ذلك المساء، ما يجعل منه «حدثًا بالغ الفرادة». إلا أننا نعلم أن رانك يتحدث في يوميات شبابه عن «مأساة ابن هيالمار إيكدال»، في إشارة منه إلى والده، ذلك الرجل النرجسي

كثير الادعاء، وشبه المدمن الكحولي، الذي يتعرض لنوبات فجائية من الغضب الوحشي. يتذكر رانك كيف شهد، في سن السابعة، وفي حالة ذعر بالغ، واحدة من هذه النوبات، حين أخذ والده يضرب الطاولة بقبضة يده وهو في حالة غضب عارم، حتى أدماها. ورغم «تعقله» الشخصي العائد بدون شك إلى طبع أمه الهادئ، من المتعذر أن نعرف ماذا كان سيحدث لرانك، لو لم يلتقِ فرويد. إلا أنه سبقت لي الإشارة إلى أن فرويد بدا لرانك بمثابة الأب الذي كان يتمنى أن يكون له (إذ تكلّم عن هوامه المتمثل في ميلاده من رأس فرويد، كما ولدت أثينا من رأس زيوس)؛ أو كذلك بمثابة الأب بامتياز، المجسِّد للقانون، **الفنان الخالق**.

هكذا أعاد رانك، مع فرويد، من جديد وبشكل متأخر بعض الشيء التماهي الأول بالأب - وإنّما ضمن إطار خاص حيث يضاف إلى هذا التحويل البسيط، التحويل المتعلق بالعمل[71]. سأركز هنا على النقطة المركزية في كل ما تعلّمه عن نفسه من عودته الفاشلة إلى الولايات المتحدة؛ وكذلك من كل ما دفعه إلى العودة إلى فيينا كي يقول لفرويد ما كان في نيته أن يقوله له. ونعني بذلك إدراكه للعلاقة ما بين مسيرته، وحالته، والتهديد الذي كان يخيّم على حياة فرويد. وبالفعل، يتعين علينا أن نتذكر أن رانك كان أول من علم بإصابة فرويد بالسرطان. وعرف ذلك، **حتى قبل فرويد ذاته**، من فليكس دويتش (Felix Deutsch)، طبيب معلمه الذي شخّص

(71) أيًا كانت المثلنة التي يُسْبغها المُحَلَّل على محلِّله، فإنه لن يُعدم أن يطلب إليه رفض هذه الهبة لأنها زائفة. من هنا تبرز كل المؤشرات التي تذهب في هذا المنحى. انظر: Moustapha Safouan, *Le transfert et le désir de l'analyste*, Paris, Seuil, 1998.

مرض السرطان، ولكنه امتنع عن إبلاغ مريضه المميز بذلك. لا يمكن لوضعية كهذه إلا أن تُفاقم واقعية الموت في ما يتجاوز كل معرفة: فرويد، الخالد، والذي بدون خلوده لن تتمكن الذات من الاندراج في كونية الموتى، كان محكومًا بالموت بدون أن يدري!

ولقد رأينا أن فرويد أصر بعناد أن يعتبر بمثابة «اعتراف»، ما قاله له رانك، مساء 13 كانون الأول/ ديسمبر 1924. إذ لم يَعْدُ ذلك بالنسبة إليه إلا تأكيد ما كان يعرفه مسبقًا، والذي قاله لرانك، ولم يفوّت أعضاء اللجنة الآخرون تكراره حتى الإفراط. ولكن رانك أبدى في الحقيقة عندها، صفاءً ذهنيًّا تحليليًّا أصيلًا. ليس أقل من فرويد عندما تنبّه لأوديبه الخاص خلال تحليله مع «طبيبه الدجال» فلايس. ما يدعونا إلى التساؤل ماذا كان حصل لو لم يقم فرويد بتسويق حقيقته عندما كتب **تفسير الأحلام**. لأن العالم لم يحتفظ من هذا الكتاب إلّا بالفكرة القائلة إن الأوديب يشكِّل مهد الكراهية تجاه الأب والحب تجاه الأم. بينما لا يتمثل جوهر العمل في هذا الأمر ـ كما تنبّه إليه بلويلر جيدًا ـ وإنّما في اكتشاف العمليات الأولية، التي تحيل كل امرئ إلى قضاياه الخاصة. ولكننا كنا في الواقع بعيدين بعدًا شاسعًا عن تكوين فكرة دقيقة عن طبيعة هذه العمليات موضع البحث، باستثناء كونها «نفسية». كما أننا كنا أكثر عجزًا عن استخلاص الدرس الذي تمليه علينا تجربة التحليل، والمتعلق بوظيفة **الكلام**، كما قدّمها لاكان.

يتلخص ما فكر فيه فرويد بصدد ما أفصح عنه رانك ومترتباته، في تلك الأسطر من رسالته إلى ماكس أيتنغون المؤرخة في 29 كانون الأول/ ديسمبر حيث يقول: «ما هو شديد الغرابة كذلك هو أن عُصابه يشكِّل حرفيًّا التكملة **لصدمة الميلاد**. يخفي كل ذلك وبمقادير متفاوتة

ما بقي طي الكتمان في الكتاب». وبمعنى آخر يمكن أن يمثّل عصاب رانك العودة الصاخبة للمسكوت عنه في الكتاب، أي الأوديب على وجه الخصوص، والدور الرئيس للأب وتهديد الخصاء. ولكن في الواقع، لا ينكر رانك مطلقًا هذا الدور الرئيس للأب.

يكتب رانك في الفصل الثاني من **صدمة الميلاد**، والذي يحمل عنوان «القلق الطفلي» ما يلي: يتمشى دور الحيوانات، باعتبارها عوامل بديلة من الأب [....]، تمامًا مع المفهوم الذي نطوره هنا. حتى إن هذا الفهم يسبغ عليه أهمية سيكولوجيّة أكثر عمقًا بما لا يقاس، إذ بفضل إزاحة (déplacement) هذا القلق على الأب ينتهي الأمر بالطفل، الخاضع لمتطلبات الحياة وضروراتها، إلى الخضوع للانفصال النهائي عن الأم. ذلك أن هذا الأب مرهوب الجانب سوف يمنع العودة إلى الأم، ومعها تفجُّر القلق البدائي، الأكثر مدعاة للألم، والمتعلق أولًا بأعضاء الأمومة الجنسية ذات الصلة بالميلاد، وبكل بدائله لاحقًا»[72].

لا يسعنا أن نشير بمزيد من الإيضاح إلى هذه النظرة التي يتجلى ظهورها أول مرة في أدبيات التحليل النفسي، والقائلة بأن هذا الأب مرهوب الجانب هو ما يحمي الطفل من قلقه الأكثر بدائية. وهو قلق يتصوره رانك ـ مستلهمًا في ذلك إيماءة من فرويد ـ بمثابة قلق صدمة الميلاد، الذي لا بد من أن تثيره الرغبة في العودة إلى رحم الأم.

---

(72) Otto Rank, *Le traumatisme de la naissance*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1968, p. 23.

تشهد النظريات الطفلية في الجنسانية، وما يماثلها من التفوق الذي يدعيه الرجال على النساء على الصعيد الجنسي - تشهد كلها على الرعب الذي تثيره أعضاء المرأة التناسلية، وعلى الكبت الذي يصيبها. من أين يأتي هذا الرعب؟ يجد هذا الرعب جذوره، في رأي رانك، ليس في النقص الذي يبديه عضو المرأة التناسلي وما يحاك حوله من تخيُّل الخصاء، وإنّما يجد جذوره في ذكرى الصدمة التي يثيرها. هذه وجهة نظر قابلة للنقاش. إلا أن نظريته تتضمن نتيجتين خطيرتين. تتمثل أولاهما في أن معرفة الفارق الجنسي في فترة البلوغ تبقى إشكالية. إذ إنها لا تولِّد الأثر البيولوجي الصحي والمعدِّل للنظرية الطفلية المنتظر منها عادة، مولد السعادة لأفراد كلا الجنسين ونوعهما الإنساني. أما الثانية فتتمثل في أن مشكلة الإشباع الجنسي لكلٍّ من الرجال والنساء، تصبح أكثر حدة بدونها. أي تصبح حادة بحيث قد تبدو مستحيلة الحل. فما هو الحل الذي يقدّمه رانك؟ يوسع هذه النقطة في الفصل الثالث من كتابه بعنوان «الإشباع الجنسي»، فيكتب قائلًا: «ينتهي الأمر بالصبي إلى التعرف على الأعضاء التناسلية الأنثوية التي هي مصدره الأصلي والتي يكون مدعوًا إلى ولوجها لاحقًا، بينما سوف تُضطر الصغيرة، من خلال التعرف على الأعضاء التناسلية الذكرية، إلى الإقرار بأنه سوف يكون محالًا عليها إلى الأبد ولوج موضوعها الليبيدي (أي الرجل) وإنّما هي من سيتم ولوجها يومًا ما من قبل هذا الموضوع (الرجل). نحن هنا بصدد إمكانات صدمة خطيرة بالنسبة إلى كلا الجنسين، يمكن تحاشيها من خلال تكيُّف موفّق للوضعية المحكومة بعقدة أوديب»[73].

---

(73) المصدر نفسه، ص 50.

إذا أضفنا هذا المقطع إلى مقاطع عديدة أخرى تتقاطع في ما بينها بحيث يمكننا مراكمة الاستشهادات منها، ينتهي بنا المطاف إلى هذه الفكرة القائلة بأن العلاقة الثنائية أم ـ طفل غير قابلة للحياة، لأنها تضع الطفل وجهًا لوجه فريسة أمام صدمة الميلاد، والأم التي تثير أعضاؤها التناسلية ذكرى هذه الصدمة. ولا تصبح هذه العلاقة الثنائية قابلة للحياة إلا بفضل إدماجها في البنية الثلاثية التي تمثلها عقدة الأوديب ـ أو بالأحرى بفضل تكيُّف الطفل مع هذه البنية. وبالمناسبة لا يتمثل ما يحمله جديد رانك [تجديده] إذًا في قلب للأولويات، كما يجري ترداده عادة. وكأنه أعطى أولوية إلى العلاقة بالأم، أو منحها اهتمامًا كان مخصصًا حتى ذلك الحين إلى الأب من خلال جعل الأوديب وتهديد الخصاء بابًا للخروج من قلق أكثر جذرية، يجدد رانك معنى هذه العُقد، وكذلك معنى الرغبة. لأنه منذئذ، مهما كانت حالات القلق، وبالتالي، الدفاعات التي تثيرها الرغبة، فإنه يتبين أن إقامة هذه الدفاعات لا تعدو كونها دفاعًا ضد قلق أكثر شراسة واجتياحًا. ويبدو أن رانك تعرّض لأن يعيش بعمق هذا القلق من جديد، عندما اكتشف الحقيقة المميتة للرجل الذي اعترف به، وبدون تحفظ، بمثابة أبيه. ولكنه حاول رغم ذلك التعبير عنه، كما استطاع إلى ذلك سبيلًا من خلال اللجوء إلى مساعدة فرويد ذاته. وليس بالإمكان مطلقًا أن نرى ماذا كان بإمكانه أن يفعل سوى ذلك. على الأقل قبل أن يبيّن لاكان، أن الأم عندما تشغل مكان الآخر الكبير، تكون مسكونة برغبة متراجعة على الدوام بالنسبة إلى طلباتها، وهي رغبة غير محددة بالنسبة إلى هذه الطلبات. إنها كائن لا يمكن لها الشعور برغبتها إلا محكومة بالقلق. ذلك أن ما يتم الإحساس به ونسبته في آن، إلى رغبة من هذا القبيل باعتباره مبتغاها الطبيعي،

لا يعدو كونه المتعة ـ وهي متعة بدون قانون، وذلك قبل التلفظ بقانونها بلسان الماركيز دي ساد.

وبحسب علمي، كان رانك إذًا، عدا فرنزي، المحلل الوحيد من محيط فرويد الذي قدّم إلى التحليل النفسي تطويرًا ذا شأن: وهو تطوير لم يجد صياغته المفهومية الملائمة الا عند لاكان. إلا أن هذا الإسهام تعرّض للتنكر سواء من فرويد أو من أركان حاشيته، وذلك لمصلحة تحليل نفسي معلَّب في الدوغمائية التي بنوا عليها حركتهم في حينه.

ولكي أختتم هذا الفصل عن رانك، أود أن ألقي نظرة سريعة على بقية حياته بمثابة هرطوقي، والتي ألخصها في عدة نقاط.

بما أن البروفسور غفر لرانك في النهاية كل شيء، فإن السادة البرلينيين، أي كارل وماكس وهانس سامحوه بدورهم. مع الفارق في أنهم لم ينسوا أن يوضحوا بأنهم ينتظرون منه أن تؤكد أفعاله «اعترافاته» والوعد الذي أعطاه بأنه سيأخذ حذره مستقبلًا. أما أرنست جونز، فلقد كان في غاية السعادة في أن يعلن لفرويد بأن كل آثار العدائية التي كان يمكن أن يشعر بها تجاه رانك قد تلاشت. تعقّله العملي فقط أشار عليه بأن يشاطر الرفاق البرلينيين التحفظ «الفكري المحض». أما بالنسبة إلى فرنزي الذي لم يفقد الأمل بأن يستمع إليه فرويد، فلقد اعتبر علنًا أن رانك قد «بالغ في موقفه» وأنه التزم في النهاية برأي اللجنة.

إلا أنه يتعين أن نعتقد بأن غفران السادة الرؤساء هذا، أدى في النهاية إلى إثارة حنق أوتو رانك. فخلال المؤتمر الدولي الأخير للتحليل النفسي الذي شارك فيه، أي مؤتمر باد هومبورغ في أيلول/

سبتمبر 1925، قرأ ورقته بسرعة جنونية. ثم ما لبث أن غادر المؤتمر بسرعة صدمت المشاركين وأعضاء اللجنة على وجه الخصوص، ما يعبر عن شدة اشمئزازه من تلك «العصابة».

كان عام 1926 هو عام عيد ميلاد فرويد السبعين. لم يحضر رانك الاحتفال، إلا أنه بعث إلى فرويد هدية نفيسة تتمثل في طبعة فاخرة من أعمال نيتشه الكاملة مجلدة بالجلد. كما قام مرة ثانية بزيارة أخيرة إلى فرويد كرست قطيعتهما. ولكن رغم سوء التفاهم هذا، فإن «تحليل» رانك كان عظيم الفائدة بالنسبة إليه، بمقدار ما ساعده على إيجاد تسوية وضعت حدًا لانفصاله عن ابنته وزوجته. رفضت الزوجة العيش في أميركا، إلا أنها قبلت العيش في باريس، حيث أمضيا بالتالي معًا ثماني سنوات، من عام 1926 إلى عام 1934.

يحتمل أن يكون رانك، خلال هذه السنوات، قد تَعَرَّفَ أن الاهتمام الذي توليه إياه زوجته كان ثانويًا تمامًا مقارنة بالاهتمام الذي توليه لابنتها. إلا أنه حظي على الصعيد المهني ببعض المُحَلَّلين المميزين من أمثال أنابيس نين وهنري ميللر (Henry Miller). وسبق أن رأينا أن أنابيس نين قد تبعته إلى نيويورك، حيث مارست العلاج النفسي بإشرافه. ومما لا شك فيه أنه خلال هذه الفترة عبّر لها عن سره التالي: «لست أدري هل أنا الذي رفضت الحياة، أو أنني حُرمت منها». وبالسؤال «من تقصد؟» أجاب: «كل من أسرتي، وفرويد، وزوجتي». اتضح في النهاية أن حياة رانك العصيبة ما بين باريس وأميركا، التي ظلت مصدر دخله الرئيسي، لا تطاق. فزوجته بياتا، التي قال عنها روازن (Roazen) أنها في غاية الأناقة، والتي تتردد غالبًا على فيينا، كانت تحب حياة الترف على ما يبدو.

قال أحد زوارهم أن شقتهم كانت بمثابة قصر. أظن أن كل ذلك أثّر في قرار رانك الهجرة إلى أميركا كي يعيش فيها بشكل نهائي، في العام 1934. تخلفت عنه زوجته وابنته عامًا أو عامين قبل أن تهاجرا بدورهما. انتظرهما رانك عند وصولهما، إلا أن بياتا رفضت العيش معه في نيويورك، مفضلة الالتحاق بعشيرة الفييناويين في بوسطن، وفي مقدمهم كلٌّ من ساخس وهيلين دويتش.

خلال كل هذه السنوات، لم يتوقف رانك عن التعليم، وتقديم الندوات، وممارسة التحليل، وكذلك النشر. وليس مما يثير الدهشة أن نقرأ في كتاباته، التعبير عن أن تحويله السلبي تجاه فرويد، يتلازم مع سقوط هذا الأخير من مكانه المرموق بمثابة الشخص المفترض أنه عارف. إلا أنه لم يفتقر إلى الانسجام على صعيد أفكاره. ففي مداخلة قدّمها خلال الندوة الدولية الأولى في الصحة العقلية في واشنطن في العام 1930[74]، عاد إلى موضوع نقده للمعرفة، أو بتعبير أدق ما يسميه «المعرفة الذهنية». مبديًا أسفه كون التحليل النفسي الذي يدعى علم اللاوعي يمجد هذه المعرفة لدرجة أن يجعل منها وسيلة للشفاء. «إلا أن ذلك لا يعني سوى محاولة عقلنة اللاوعي، وفكرنة العلم». ويضيف قائلًا بأن تلك كانت نقطة تباعده الأولى «ليس فقط عن فرويد، وإنّما عن كل إيديولوجيته القائمة على الأهمية الجذرية للفهم بمثابة عامل شافٍ».

من الهام أن نعرف، في هذا السياق، الاستنتاج الذي انتهى إليه رانك بصدد عقدة أوديب بوجه عام. يؤكد رانك، في فصل بعنوان

---

(74) انظر الصفحات التي ترد عند تافت حول ذلك، في: *Otto Rank, op. cit.*, p.150.

«أشكال الوالدية ودور الفرد» في كتابه عن التربية المعاصرة أن أوروبا كانت بحاجة إلى الحرب العالمية الأولى كي ترفض آخر ممثلي الهيمنة الوالدية. بحث هؤلاء الممثلون عن ترضية إيديولوجية، ووجدوها مؤقتًا في التحليل النفسي الذي ظهر في الفترة نفسها. إلا أن هذه الترضية «لا يمكنها الاستمرار، ولا أن يكون لها قيمة بناءة، رغم الأثر العلاجي العابر الذي توفره من خلال الحلول وبشكل مؤقت محل الإيديولوجية التي تلفظ أنفاسها، والتي لا تزال البشرية بحاجة إليها»[75]. لم يعد بإمكاننا اليوم، استبعاد هذه الفكرة بحركة رفض يدوية باعتبارها مجرد هرطقة، خصوصًا أن الأسرة البطريركية، وحتى الأسرة في شكلها النواتي، والتي استمرت كونيًّا خلال آلاف السنين، هي بصدد التلاشي، ومعها الأب، الذي هو بصدد التحول إلى مجرد حُوَيْمِن (spermatozoïde). بالعودة إلى حياة رانك الشخصية، أو بالأحرى إلى القليل الذي تبقّى منها في تلك الفترة، يجدر ذكر أنه طلّق بياتا في العام 1939 بالتراضي. وبعد عدة أشهر، تزوج إيستيل بيوال (Estelle Buel)، وهي شابة أميركية من أصل سويسري سبق أن عرفها في باريس، حيث عملت سكرتيرة له خلال إقامته في تلك المدينة. ويبدو أنه أقام معها علاقات أكثر حميمية وثقة وأقل صراعًا من علاقته مع زوجته الأولى، مما كان يعِد بسنوات من الحياة السعيدة والخالية من أسباب التوتر. إلا أن القدر رفض إعطاءه هذه الفرصة، فقد عقد زواجه في الحادي والثلاثين من تموز/ يوليو عام 1939. وتوفي فرويد في 23 أيلول/ سبتمبر من العام نفسه. في نهاية

---

(75) انظر مجموعة كتابات رانك التي جمعها ونشرها فيليب فرويند:
Philip Freund, *The Myth of the Birth of the Hero and other Writings*, New York, Vintage Books, 1964, p. 350.

ذلك الشهر أدُخل رانك المستشفى لاستئصال حصوة من الكلية. وتعافى منها بعد عدة أيام. إلا أنه تعيّن أن يدخل المستشفى من جديد في 28 تشرين الأول/ أكتوبر ، بسبب ألم في الحنجرة وارتفاع في الحرارة. وتوفي يوم الاثنين 31 أكتوبر، بعد وفاة فرويد بشهر واحد. وكانت آخر كلمة سُمِعَ ينطقها هي (komisch) أي [طريف، غريب، مستهجن... أو يا لسخرية القدر](76).

سخرية قدر أسرة أرادت أن تجعل من صبي كانت له روح فنان، مجرد صانع أقفال. سخرية قدر فرويد الذي اغتبط بأنه غير ملام ألبتة في كل ما حصل لرانك، وسخرية قدر زوجة فضّلت حسابات مصالحها المهنية والعاطفية بدلًا من الاستجابة لأمله الحياتي، ولو أنها كانت محقة بالطبع. فضلًا عن الحديث عن موت نزل عليه في اللحظة ذاتها التي كانت فيها الحياة تدعوه إلى عيش حب جديد، وحين كان جثمان فرويد لا يزال حارًّا.

(76) *La volonté en acte. La vie el l'œuvre d'Otto Rank, op. cit.*, p. 456.

الفصل الرابع

ساندور فرنزي
مهمة العلاج التحليلي النفسي الأكثر أهمية

حياة رانك وأعماله لهما طابع صارخ لأنها تطرح السؤال التالي: هل من الممكن أن تجد ذاتٌ نفسها، وبدون أن تعرف، في وضعية المُحَلَّل؟ وبكلمة أدق هل من الممكن أن يجعل من موته ذاته فعلًا يصر على رسالة غير معترف بها، بل يكررها؟ يؤكد رانك في كتابه **صدمة الميلاد** أنه بدون الأب بمثابة عامل تهديد بالخصاء، فإن كل وصول إلى المرأة، وحتى إلى الحياة ذاتها، سوف يكون مستحيلًا على الرجل. ومن هنا، فإن واقعة موته التي حدثت بالكاد بعد عدة أسابيع من موت فرويد، وفي اللحظة التي كان يخطط فيها لترك الساحل الشرقي للولايات المتحدة كي يعيش مع زوجته الجديدة على ساحل المحيط الهادئ، تصرخ برهانًا على ذلك. برهان من نوع ما يقترحه الشخص السائر للبرهنة على الحركة.

يذكّرنا تفعيل(*) من هذا القبيل، أن فرويد لم يقتصر على اكتشاف اللاوعي. وأنه لم يبيّن فقط أن الأحلام والأعراض والأفعال المنقوصة (غير المقصودة كالهفوات وزلات اللسان والنسيان)،

(*) تفعيل (acting out): أو مرور إلى الفعل هو تلك الآلية النفسية التي يحوِّل فيها الشخص نية أو دافعًا يعتمل في نفسه إلى سلوك؛ مما كان يفترض بأن يظل على مستوى الدافع غير المدرك، أو النية غير المجسَّدة فعليًا.

والتي تواجدت منذ الأزل، تعبّر عن أفكار ضمنية. كما أنه لم يقتصر على تبيان أن هذه الأفكار الضمنية تتوصل إلى إسماع صوتها من خلال عمليات نعتها بأنها «أولية(*)»، كي يميزها عن عمليات المنطق. كما أن فرويد استدعى كذلك إلى الوجود كيانًا جديدًا، من خلال تبنّي مقولة «العلاج بالكلام» الذي دشّنته آنا أو(**) (Anna O) تلك الهستيرية النابغة، أي ذلك الكيان الذي نسميه تبعًا للاكان «الذات الحقيقية» أو «الذات المطلقة».

هذه الذات هي بالتأكيد إشكالية إلى حد ما، لأنها تستعصي على أي وضعنة [تحويل إلى موضوع]. فهي تَمُتّ إلى دلالية (significativité) لها بالتأكيد حركتها الخاصة واتجاهها الخاص (الذي نحاول الإحاطة به عندما نطرح على أنفسنا سؤال نهاية التحليل)، إلا أنها تتحدى سيطرة الأنا وقصدية خطابه. حتى إننا لا ندري ما إذا كانت تشكّل سند الدلالية اللاواعية، أو أنها تستند إلى هذه الدلالية، أو إذا كان يتعين علينا فهمها، تبعًا للاكان، بمثابة غير المتحقق، المدعو إلى الحدوث، تبعًا للقول الفرويدي المأثور، Wo Es war, soll Ich werden [حيث كان الهو، سوف يصبح

(*) عمليات أولية (processus primaires): هي العمليات النفسية التي يشتغل بها اللاوعي للتعبير عن الدوافع المكبوتة وأبرزها الكناية والمجاز. ومن خلال هذا التعبير غير المباشر تظهر هذه الدوافع على مستوى الوعي والسلوك.

(**) آنا أو (Anna O): هو الاسم المستعار لإحدى أوائل المريضات الهستيريات اللواتي عالجهن فرويد وبروير معًا. وكان لعلاجهما بالكلام الفضل في اكتشاف العديد من آليات التعبير الرمزي (الكناية والمجاز) عن الدوافع اللاواعية: وآنا أو هي صاحبة تعبير «العلاج بالكلام».

الأنا(*)]. ولكن، أيًّا كانت مجهوداتنا لتنظيرها بشكل مضبوط، فلم يعد بمقدورنا التصرف، راهنًا، وكأن ذاتًا من هذا القبيل غير موجودة، طالما أن التحليل النفسي ذاته موجود. وهو ما يبيّن لنا إلى أي حد يتوقف تحقيق «ذات حقيقية» على اعتراف ذاك الذي يَشْغَل، بالنسبة إليها، مكانة الآخر الكبير، وهكذا يتيح لنا مثال رانك أن نقيس مدى حجم مسؤولية المحلِّل.

كان كلٌّ من رانك وفرنزي أول المحلِّلين الذين قاربوا هذه الذات المطلقة، من خلال تمييزهما بين حقيقة المعرفة وحقيقة التجربة المعيشة. وليس في ذلك ما يدعو للدهشة، إذا فكّرنا أن فرنزي ومعه رانك، هما المحلِّلان الوحيدان اللذان اقتسما وضعية المُحَلَّل تجاه أبي التحليل النفسي. وهي نقطة اعترف بها في الواقع العديد من المؤرخين، الذين يتحدثون عن طيب خاطر عن «تحويل» فرنزي على فرويد. في الواقع، سوف نرى أنه حتى لو انحاز فرنزي في نهاية المطاف إلى صف فرويد وبقية أعضاء اللجنة السرية، في الموقف من رانك، فإن إسهامه في التحليل النفسي لم يكن أقل من إسهام رانك، كما أن مصيره لم يكن أقل مأساوية. كان ساندور فرنزي من أولئك الرجال الذين لا يترددون في دفع أي فكرة تحوز على اقتناعهم إلى نتائجها القصوى. من الأمثلة اللافتة للانتباه على ذلك نظريته في التناسلية. كما صاغها

(*) إنها الصيغة الشهيرة التي اختتم بها فرويد المحاضرة 31 من المحاضرات الجديدة في التحليل النفسي في عام 1932، وكان يتحدث عن الجهود العلاجية التحليلية النفسية التي توسِّع مجال إدراك الأنا وتطوير تنظيمه بحيث يتمكن من استيعاب عناصر جديدة من مكبوتات الهو.

في كتابه(*) *Thalassa*. ولا مجال لأدنى شك في أن فرنزي قدّر مبكرًا جدًا وكليًّا الجديد الذي أدخله مفهوم النزوة الفرويدي. يحدد هذا المفهوم، ذو الأصول البيولوجية المزعومة، في الواقع نوعًا من الحاجة التي تتميز من كل حاجة طبيعية بلامبالاتها بنوع موضوعها. إذ على عكس دورية الحاجة الطبيعية، فإن ثبات النزوة يترجم البحث الدائب عن إشباع لا يمكن **لأي موضوع ملائم** أن يلبيه، بمعنى أنه لا يوجد أي موضوع بإمكانه إطلاق فعل نوعي يمكنه التحكم بهذا الإشباع.

وفي غياب موضوع كهذا، يفلت من القصدية كما يفلت من التسمية، لا يتبقى من خيار سوى إسباغ طابع **أوّلي** على الإشباع الذي يشكّل البحث عنه طاقة النزوة. وبمعنى آخر نكون بصدد ربط إشباع أوّلي من هذا القبيل بتجربة تشكّل جزءًا من ماضٍ فات أوانه. وهكذا فبدلًا من بحث بالمعنى المعتاد، يستهدف موضوعًا يقع في المستقبل، نكون هنا إذًا في مواجهة بحث يشتغل موضوعه انطلاقًا من الماضي، فكل نزوة هي في الواقع نوع من النكوص المستند إلى آثار إشباع أول. كما يعبّر نشاطه، ذو الطابع التكراري الذي لا ينتهي، عن محاولة لا طائل لها: أي محاولة استيعاب الأثر الصدمي الناجم عمّا يفصلنا بشكل نهائي عن هذا النوع من الإشباع الأوّلي.

(*) تلاسّا (Thalassa): تدل الكلمة في الأساطير اليونانية على إحدى آلهة البحر. ويعتبر فرويد أن كتاب فرنزي الذي يحمل هذا العنوان هو العمل الألمع والأكثر عمقًا في فكر فرنزي، إذ يحتوي على التطبيقات الأكثر جرأة للتحليل النفسي التي لم يجرؤ فرويد نفسه على القيام بها. وهو كتاب مخصص أساسًا لتطوُّر الحياة الجنسية، حيث تتكامل البيولوجيا والتحليل النفسي في الكشف عن أعمق خبايا الحياة الجنسية.

هذا الفهم الفرويدي للنزوة كاشف بما لا شك فيه وإنّما بحدود. ذلك أنه بمقدار ما ينطبق جيدًا على المراحل ما قبل التناسلية من نمو الليبيدو، فإنه يفقد صلاحيته تمامًا على مستوى **الرغبة التناسلية**. ومن الهام هنا العودة إلى مصطلح «الرغبة»، ليس فقط لأنه أتاح للاكان أن يخفف بعض الشيء الروابط ما بين النزوة والبيولوجيا، وإنّما كذلك لأنه يُذكِّرنا بالطابع المُكَوِّن والصراعي معًا لعلاقتنا بالمفهوم الذي يحمل هذا الاسم.

لاحظ فرنزي ميل فرويد إلى اعتبار «مرض الأوديب بمثابة مرض طفلي على غرار الحصبة»[77]. قد لا تنصف هذه الملاحظة فكر المعلم، إلا أنه لم يتم تكذيبها، مع الأسف، في مقالته عن «زوال عقدة أوديب». من هنا لم تكن المسألة التي كانت مطروحة على فرنزي سهلة. فمن ناحية أولى، كان بإمكانه بالتأكيد الاستناد إلى الفكرة القائلة بأن النشوء الفردي، يعيد تكرار النشوء الجماعي [نشوء الجنس البشري]. ومن ناحية ثانية، كيف يجوز أن ننعت الطبيعة بميول نكوصية تهدف إلى استعادة حالة سابقة؟ فهل يمكن أن يكون للطبيعة ذاكرة؟ تَمَثَّلَ الحل الذي قال به فرنزي في التوحيد ما بين النزوي والنفسي، وفي إدراج النفسي في البيولوجي ذاته. وهكذا أصبح بإمكانه أن يجد جذور النزوة التناسلية في الميل الفردي إلى استعادة طمأنينة الحالة الجنينية. وأن يرى حتى في ذلك نشاط الميل الكوني الذي يدفع كل الكائنات الحية إلى التغلب على

---

(77) *Journal clinique*, Paris, Payot, 1986, p. 254.

الآثار الصدمية الناجمة عن كارثة جفاف الأرض. ولتجنّب فرضية من هذا القبيل تحديدًا، اكتفى بالنت(*) (Balint) بأن يفترض «خللًا أساسيًّا» في أصل كل تكرار، سواء أكان هذا التكرار بسيطًا أم خبيثًا. وبذلك، كان يفكر بأي عيب أو خلل قابل لأن يضع موضع التساؤل علاقة مطمئنة مثاليًّا، وبدون صراع، حيث يزول التمييز القاطع ما بين الذات والموضوع. يمكن أن نُكَوِّن فكرة عن خلل، وكذلك عن علاقة، من هذا القبيل، من خلال التفكير بما يمكن أن يجعل علاقتنا إشكالية، بالهواء الذي نتنفسه، فهو في الآن عينه الغلاف الخارجي الذي يغلفنا، والمادة في داخل رئتينا. إلا أن الواقع هو أن نظرية بالنت، رغم أنها تقارب فكرة الطابع الأصيل للنقص، لا تأخذ كامل مدى جرأة نظرية فرنزي في **التلاسّا**. ذلك أن ما يتعين رؤيته جيدًا هنا، هو أن فرنزي هو أول محلل يعترف صراحة باستحالة استنباط النزوة التناسلية من البيولوجيا.

تبعًا للتاريخ الرسمي للتحليل النفسي، المخصص لاستعمال الرابطة الدولية، كان فرنزي طبيبًا في المقام الأول، وبصفته هذه كان مهووسًا **بالعلاج والشفاء**. إلا أن هذه الصيغة قابلة للتشكيك فيها، إذ يمكننا الدفاع بشكل مشروع عن أن هوية فرنزي المهنية الأصلية ليست جامدة قطعيًّا. والدليل على ذلك أنه عدل عن

(*) بالنت (Balint): طبيب عقلي ومحلل نفسي إنكليزي من أصل هنغاري. له إسهامات هامة في التحليل النفسي. أسَّس نظام جماعات المناقشة ما بين الأطباء النفسيين أو بين المحللين يُعرف باسمه Group Balint، حيث يجتمع عدد من هؤلاء ويتبادلون الأفكار حول ممارساتهم في علاقاتهم مع المرضى بغية الاستبصار بهذه العلاقات وتطويرها لجعلها أكثر فاعلية.

ممارسة الطب منذ أن انخرط في دروب الاكتشافات الفرويدية. فهو يفصح في رسالة بعثها لأحد الأصدقاء، بأنه اعتاد على عدم الرد على التهجمات التي يطلقها غير الاختصاصيين على التحليل النفسي، وهي «المهنة الوحيدة التي أعرفها بعض الشيء»[78]. ومن ناحية ثانية، فأن تكون محللًا، بالنسبة إلى فرنزي، لا يعني إطلاقًا أن تكون طبيبًا. يشهد على ذلك رفضه أي تنازل في مسألة «التحليل الذي يمارسه غير الأطباء[*] (profane)». مع أنه كان يعرف جيدًا أن هذه المسألة يمكن أن تسبب فشل مشروع التدويل الفرويدي العظيم. ولقد كانت صرامة فرنزي بصدد هذه النقطة على درجة من الحزم، بحيث لم يحزن جونز كثيرًا على موته. وإليك بعضًا من أسطر البرقية التي أرسلها جونز إلى أيتنغون بعد موت فرنزي في 29 أيار/ مايو 1933: «إن التعزية الوحيدة ذات الحقيقة المرة، هي أن مثل [حدث الوفاة] هذا لم يعد يهدد بإشعال تفجير في الحركة الدولية ذاتها»[79]. موجز القول إن وفاة فرنزي خلّصت جونز من عقبة مزعجة. تعارضت وضعية المحلل الهنغاري إذًا بوضوح مع وضعية معلم فيينا، الذي كان يحرص على الحصول على تدويل الحركة بأي

---

(78) Sándor Ferenczi, «Science qui endort, science qui éveille,» *Psychanalyse* 3, 1919-1926, Paris, Payot, 1982, p. 245.

(*) تحليل يمارسه غير الأطباء (analyse profane): تقصد الرابطة الدولية بهذا التعبير التبخيسي ذلك التحليل الذي يمارسه غير الأطباء. إذ جرت مساجلة كبيرة في أوساطها حول ما إذا كان يحق لغير الأطباء ممارسة التحليل، وحيث كان يغلب الرأي القائل بأن غير الأطباء غير مؤهلين لذلك.

(79) Daprès Pierre Sabourin, *Ferenczi, paladin et grand vizir secret*, éditions universitaires, 1985, p. 207.

ثمن. وكان يرى في ذلك بلا شك البرهان القاطع على كونية تمنع أي إمكانية لاختزال التحليل النفسي إلى مجرد «علم يهودي». وقد ذهب فرويد إلى حد التنازل عن تعريف التحليل النفسي ذاته، الذي كرس له كتابًا رئيسيًّا[80]، لمواجهة تهديد الأميركيين بالانفصال. وهو يشرح في هذا الكتاب تحديدًا الأسباب التي تجعل من المستحيل تحويل التحليل النفسي إلى مجرد فرع من الطب، أو حتى رد ممارسته إلى مجرد شكل من أشكال الممارسة الطبية. وتبعًا لقول بلويلر، تترك تسوية تمت لقاء «تضحية» من هذا القبيل دومًا طعم هزيمة مرة. وليس مستغرَبًا إذًا أن يضمر فرويد كراهية متأصلة، من النوع الذي اعتاد عليه، تجاه الأميركيين حسب قول هيلين دويتش. برز الطابع الوضيع لهذه الكراهية في تحويل فرنزي السلبي، الذي تحدث عنه مرارًا في يومياته.

في أي حال، لم يكد فرنزي يصبح محللًا حتى بادر إلى طرح السؤال الأكثر إحراجًا: ما الذي يؤهل المرء ليكون محلِّلاً؟ وحيث إن ثمّة سلطة علاجية معينة تُعطى للتحليل النفسي، فما هو نطاق اختصاصها؟ وقد طرح السؤال بدرجة من الشدة لأن التحليل النفسي كان على وجه التحديد المذهب العلمي الوحيد الذي يفَنِّد القول المعروف «المعرفة هي السلطة». في الواقع، إن مجرد نظرة سواء إلى جمعيات المحللين أو إلى نتائجهم، تبيِّن بجلاء، أن التحليل النفسي لا يشفي المحللين النفسيين ذاتهم أكثر مما يشفي مرضاهم. وهكذا طرح فرنزي، المدفوع بتطرفه الفكري اللامحدود، السؤال الذي

---

(80) Sigmund Freud, *La question de l'analyse profane*, Paris, Gallimard, Folio bilingue, 2003.

يشكّل الضربة القاضية لنرجسية المحللين النفسيين، وهو التالي: ما الذي يبرر الفارق الذي يستند إليه توزيع الوضعية التحليلية النفسية ما بين المُحَلِّل والمريض؟

كان التجريب الدائم الذي قام به فرنزي في مجال الممارسة التحليلية النفسية مكرَّسًا للإجابة عن هذه الأسئلة، ولقياس ما يترتب عنها. وكان في كل ذلك أبعد ما يكون عن الاستعجال في حسم المسائل حتى إنه كان أول محلل يدير تحليلات نفسية كانت تدوم سنوات. وبالتالي كان سؤاله يتخذ شكلًا مغايرًا لجهة علاقته بالوقت. وهكذا أصبح سؤاله هو التالي: عندما يترك العصاب العادي الساحة لعصاب التحويل(*)، كيف السبيل إلى الحيلولة دون أن يصبح التحليل النفسي هو المرض ذاته الذي يدعي أنه يشفي المريض منه، تبعًا لكلمة كارل كراوس (Kraus) المقتضبة. وبتعبير آخر، كيف يمكن تجنُّب تحوُّل التحليل إلى عادة بفضل الحب التحويلي؟ وباختصار، هل للتحليل نهاية معينة، وما هي؟ إلا أن تجارب فرنزي هذه لم تكن ذات نتائج قاطعة. على أن التحليل النفسي ورغم كل شيء، مدين له بالكثير. إذ إنه كان المحلل الوحيد، عدا فرويد، الذي أعطانا وصفًا

(*) عصاب التحويل (névrose de transfert): يعني أن المريض يحوِّل صراعاته وعقدة العصابية ذات المنشأ الطفلي، أي العلاقة مع الوالدين، إلى العلاقة مع المحلِّل التي تتسم عندها بمزيج من التعلق والصراع الذي لا يسهل حله، وتحرير المريض منه، وبذلك نكون بصدد عصاب راهن يتركز على العلاقة مع المحلِّل بدلًا من العصاب الطفلي. وتصبح مهمة المحلِّل عندها متمثلة في عملية تحرير المريض من هذا العصاب كي يصل إلى استقلاله النفسي.

مفصّلًا وجيد التوثيق لممارساته التجريبية، كي يتيح لنا أن نفهم لماذا بقيت غير قاطعة.

مع مرور السنين، ركّز فرنزي نشاطاته العلمية، خصوصًا بعد زواجه في العام 1919، على مسألة التقنية التحليلية النفسية، التي تُعدّ في الواقع فاعلية التحليل النفسي ذاتها. وبالتالي أصبح ممكنًا صياغة فرضية وجود صلة ما بين التوجه المتزايد لأبحاثه وفشل تحليله الشخصي مع فرويد. وهو فشل يتعذر إنكاره، ومداه كبير جدًّا بسبب تعذُّر إرجاعه ببساطة إلى مجرد المعرفة القاصرة بالتحليل عند فرويد. سوف نبدأ إذًا بفحص أسباب هذا الفشل من قرب. ذلك أنه حتى لو كان فرنزي أبعد ما يكون من التعصب للحقيقة، وحتى لو أنه كان من أوائل المحللين الذين يعترفون بأن الكذب يكشف بشكل أفضل الحقيقة التي يريد إخفاءها، فمن المحتمل جدًا أن فشل تحليله مع فرويد قد أذكى تمامًا مثَله الأعلى في الصدق والصراحة في التحليل النفسي. سوف يتيح لنا هذا الفحص أن نسلط الضوء على الأحكام المسبقة المتعلقة بالأوديب ومكانته في الحياة النفسية، والتي ظل فرنزي رهينة لها على الدوام.

كان فرنزي قد اتخذ موقع المُحَلَّل تجاه فرويد المعلم، قبل وقت طويل من الاستلقاء على أريكة فرويد التحليلية أول مرة في العام 1914. ويكفي، للاقتناع بذلك، أن نقرأ مراسلاتهما، وخصوصًا بعد العودة من رحلة أميركا في العام 1909. إلا أن تحويله لم يعْدُ، كونه حبًا تحويليًّا(*)، يؤشر إلى إغلاق اللاوعي. كما تبيِّن لنا عدة شهادات

(*) حب تحويلي (amour de transfert): ويمثّل التعلق الغرامي للمريض بمحلله وإبداء الإعجاب به ومثلنته، ما يضع حاجزًا أمام استكشاف لاوعيه.

متطابقة أن إجراء تحليل مع فرويد، بالنسبة إلى فرنزي يمثّل أفضل سبيل لكي يصبح المرء محللًا، إن لم يكن السبيل الوحيد. وبالنتيجة نشط شغل التحويل لديه بشكل ملحوظ، إنّما ظل محدِّثه المبجّل، قطب هذا التحويل، غير متنبه له ألبتة. وبمثابة دليل على ذلك نذكر هذه السطور القليلة من رسالته إلى فرويد بتاريخ 26 أكتوبر/ تشرين الأول 1909: «لقد بقيت، شخصيًّا، بحالة جيدة (نفسيًّا) حتى هذه الأيام الأخيرة، طالما كان بإمكاني البقاء غالبًا مع السيدة إيزولد (ويحلو لي تسميتها هكذا، كما سُميت في واحد من أحلامي».

إذا كان الأمر لا يعدو كونه مجاز حلم، وخصوصًا عندما يكون ساخرًا قليلًا، فلن أقول إنه كان يتعين على فرويد إجراء تأويل، بل على الأقل تقديم جواب، من خلال سؤال فرنزي عمن كان الملك في هذه القضية [من هو المقصود الضمني بها]؟ إلا أنه يتعين أن نعتقد أن فرويد في الفترة التي كان مهووسًا فيها بهوام الحصول على ولي عهد يمكنه ضمان ديمومة أعماله، فإن فكرة ابن قاتل كانت أكثر احتمالًا عند فرويد من فكرة ابن عاق.

وحيث تُـرِكَ فرنزي هكذا بـدون رد على رسالته، فلم يتبقَّ له إذًا سوى الارتـداد إلى المطالبة بمصارحة متبادلة وكليَّة سواء تجاه «السيدة G» (وهي جوكاست ثانية سوف نتعرف عليها قريبًا) أو تجاه فرويد. إلا أن هذا الأخير استبعد فكرة أن يكرر مع فرنزي تجربته مع فلايس حتى لو اقتضى الأمر قلب الوضعيات التي جرت مع فلايس في حينه. وبالتالي، فالباب الوحيد الذي بقي مفتوحًا أمام فرنزي يتمثل في البحث عن استقلاله. ولن يفوته أن يثير المسألة بجلاء بالغ، وتحديدًا في رسالته بتاريخ 14 تشرين الثاني / نوفمبر، 1911، حيث يصف

محاولاته الفاشلة للاستقلال سواء تجاه فرويد أو تجاه «مدام G». وهو ما رد عليه فرويد في رسالة مؤرخة في 7 تشرين الثاني/ نوفمبر 1911، يخاطب فيها فرنزي مسميًّا إياه «ابني العزيز» وينصحه على العموم بأن يبقى حيث وضعته عُقَدُه إذ يقول: «لا يتعين على المرء أن يرغب في القضاء على عُقده، وإنّما يتعين عليه أن يتوافق معها، باعتبارها مادة الأوركسترا المؤهلة لسلوكه في الدنيا». وهو ما أجاب عنه فرنزي بدوره برسالة تعتبر تحفة فنية باللبس، إذ يختزل فيها رغبته بالاستقلال إلى مطالبة بالمساواة بمصارحة كلية، وهي مطالبة قد سبقت إثارتها واعتُرف بها بمثابة خطأ. ومن ثم يكتب فرنزي رسالة بتاريخ 3 كانون الأول/ ديسمبر 1911، جوابًا عن رسالة أخرى من فرويد يسميه فيها من جديد «ابني العزيز»، ما يلي: «عزيزي السيد البروفسور. ليس لي بعد أي حق في أن أعلن نفسي راشدًا مستقلًا؛ إذ إن حاجتي الماسة إلى أن أكلمك عن أموري الشخصية ليست سوى إشارة أكيدة إلى وضعيتي التي ما زالت طفلية. فلقد كان يكفي أن توجّه لي كلمة تعبّر عن تفهمك لوضعيتي الصعبة، وإذا بي أجد نفسي مدعوًا لأروي لك كل شيء».

يشرح فرنزي ما يقصده فعليًّا بـ **كل شيء**. وهو يتلخص بأنه أخذ للتحليل إحداهن المسماة «ألما» وهي ابنة عشيقته، جيزلّا بالوس (السيدة G)، إحدى الأتباع المخلصين لفرويد وعائلته. وخصوصًا أنه «استجاب» لتحويل مريضته بتحويل مضاد(*) يتخذ معنى الحب

(*) تحويل مضاد (contre-transfert): هو التحويل الذي يستجيب به المحلل تجاه تحويل مريضه تجاهه. إذ بدلًا من أن يستوعب المحلل تحويل هذا المريض ويشتغل عليه هو ومريضه، يستجيب انفعاليًا تجاه المريض الذي حرك له انفعالاته وصراعاته التي لم يتخلص منها بعد. تعطل هذه الوضعية عادة الشغل التحليلي، إذ يتعين على المحلل أصلًا أن يصغي بأذن إلى تحويل المريض تجاهه وبالأذن الأخرى إلى ردود فعله الذاتية على هذا التحويل، ويستوعب كلا الأمرين معًا، ما يفتح باب تقدّم العملية التحليلية.

[وقـع فـي حـب مريضته]، بـدون أن يتمكن مـن الانـفـصـال عن أمها. ولسوف يصبح هـذا التذبذب ما بين هاتين الامرأتين في صلب تحليل فـرنـزي، مـا شـكّـل لـديـه عـارضًـا سيلازمه طـوال حياته. وكـان عجزه الظاهر عن الاختيار بينهما من الشدة بحيث أمكنه تشبيه نفسه، في إحـدى رسائله، بمثابة كرة تتقاذفها هاتان الامرأتان.

لم يفتْ أيَّ مؤرخ التدخلُ الشامل لرغبة فرويد في هذه القضية. فهو ذاته لم يتردد ألبتة: كان يفضل بوضوح السيدة G مريدته. وفرويد هو من دفع «ابنه العزيز» إلى الزواج منها، ما قضى بذلك على آمال فرنزي بالوالدية. لأنها كانت تكبره بثماني سنوات، وتجاوزت سن الإنـجـاب والأمـومـة. ومـا لا شك فيه في نظره (فـرويـد) أن الأبوة الوحيدة الجديرة بالاعتبار هي أبوة فرنزي لأعماله العلمية. وأبوته هو لأعماله في المقام الأول «أي بنت كل همومه» التي أراد ترك ميراثها لابنه العزيز. إذ لطالما اعتبر فرنزي بمثابة معاون مصدر ثقة للاعتماد عليه لأن هذا الأخير أخذ على عاتقه الدعوة الرسولية للترويج لأعماله (فرويد). وهذا ما تشير إليه، على سبيل المثال، **الملحوظة اللاحقة** التي أضافها فرنزي على رسالته بتاريخ 14 تشرين الثاني / نوفمبر 1911، حيث يصف ضعف إرادتـه عن الاستقلال. «لقد سجلت اليوم قائمة طويلة من التداعيات التي خطرت على ذهني تلقائيًّا؛ أجملها كانت التالية: أبقى «**ابنًا**»، **ولي دِينٌ أَدِينُ به**!

عندما قبل فرويد طلبه للتحليل في العام 1914، كان بلا شك يأمل أن يساعده على «التكيّف مع عُقَده»، بحيث يجعل فرنزي معاونًا

حازمًا يتمتع بسواء أبراهام الأكيد، إن لم يكن بفاعلية جونز المشهودة. إلا أن هناك نقطتين تستحقان أن يشار إليهما بصدد هذا التحليل.

تتمثل أولاهما في أن مسألة الخيار ما بين الامرأتين اتخذت رأسًا بالنسبة إليه معنى معرفة أيهما يرغب فيها «حقيقة» (هكذا عبّر عن ذلك في رسالته بتاريخ 10 تموز/ يوليو 1916)، وأيًّا منهما كانت موضوع اختيار عصابي، أو كذلك طفلي. إلا أن مشكلة فرنزي كانت مغايرة تمامًا. وتمثلت بالأحرى في أنه لم يكن يتمكن من حسم أمره في اختيار إحداهما، بدون أن يتخلى عن الثانية، وبمعنى آخر بدون أن يقبل «التضحية» في الحالتين. وباختصار، ما رفضه تمثّل في أن يُمْنَع من متعة معينة: إذ أراد الاثنتين معًا ـ وهنا نمس لب عودة لاكان إلى طرح قضية الأوديب. ففي رغبته بالحصول على **كلتيهما** تكمن المتعة التي تسند عارضه. يكفيني للبرهان على ذلك هذا المقطع من الرسالة التي ألمحت إليها للتو: «من الطريف أن نعلم، على صعيد النظرية، لماذا **لا يستطيع** المريض المنخرط في التحليل أن يعترف بجميل طبيبه. صحيح أن الطبيب «رد إليه عافيته» أو بمعنى آخر علّمه كيف يجابه متطلبات الحياة الحقيقية. إلا أنه سلبه **المتعة** التي تصاحب على صعيد اللاوعي، كل أعراضه، مهما كانت مزعجة ومنفرة أو حتى مميتة.

أعراض فرنزي كانت فعليًّا مميتة. ذلك أن تذبذبه الدائم ما بين الأم والابنة أعفاه بالتأكيد من مسؤولياته تجاه المسألة الشائكة إلى أقصى مدى والأكثر خطورة التي يتعين على الرجل الإجابة عنها. أي مسألة واجب اختيار امرأة (أو حتى بعض النساء)، مما أسماه فرويد

وجه (أو وجوه) قـدره[81]. ولكن، لأنه لم يختَر ظل ضحية بدون دفاع ضد غلطة مجهولة، قد تكون أسهمت إلى حد كبير في تفخيخه جسديًّا، كي تؤدي في النهاية إلى موته، على غرار تريستان(*).

مع ذلك، تلك كانت حقيقة هذا الرجل الخالصة، وهو الذي وضع منذ زمن مبكر الأصبع على العقدة النواة التي تتأسس عليها المقاومة للتحليل. ففي رسالة موجهة إلى فرويد بتاريخ 25 تشرين الأول/ أكتوبر 1912، نراه يعبّر بالصيغة التالية بخصوص يونغ: «إنه يماهي ما بين الاعتراف الكنسي والتحليل النفسي، ويبدو أنه لا يعرف أن الإقرار بالخطايا لا يشكِّل سوى المهمة الأقل شأنًا في العلاج التحليلي النفسي: إذ تتمثل أكثر المهام أهمية في **هدم الصورة الأبوية** التي تفلت تمامًا من الاعتراف» (التأكيد وارد في النص). فبالنسبة إلى المحلل اللاكاني الذي أمثّله ماذا تعني «هذه الصورة الأبوية» إن لم تكن صورة الواحد على الأقل [المستثنى] الذي يقول لا لوظيفة الخصاء؟ أي الاستثناء الذي يتمتع بكل النساء، والذي يقدّم بذلك، على صعيد البيان، الصيغة التي انطلاقًا منها يندرج الموضوع المعبَّر عنه في كونية الرجال الخاضعين لهذه الوظيفة [وظيفة الخصاء].

هناك فرصة كبيرة للرهان بأن لاكان كان قارئًا جيدًا لفرنزي، المُحَلَّل لدى فرويد، على الأقل بمقدار قراءته لفرويد نفسه. وفي

---

(81) انظر رسالته بتاريخ 9 تموز/ يوليو 1913.

(*) تريستان (Tristan): هو بطل إحدى أساطير العصور الوسطى، وتدور قصة الأسطورة حول حبه المحظور لفتاة تدعى إيزولد، ويشكِّل موضوعها الهوى القدري الذي ينتهي بالموت باعتباره الوحيد القادر على جمع حبيبين محرم عليهما الحب.

أي حال، بالإمكان وصف تحليل ينحو منحى الرؤى اللاكانية، بمثابة تهديم لكل الصور التي تخطئ فيها الذات بهوية الأب الحقيقي، بحيث لا تترك مكانًا جليًّا إلا لفعل اسم الأب وحده. ومن هنا، نفهم أن تحليل فرنزي لم يكن ليؤدي إلا إلى تحويل سلبي(*). إذ كيف كان بإمكان فرويد التفكير بتخليص فرنزي من رغبته بالأبوة، في حين أن رغبة كهذه تتلاقى مع رغبة فرويد ذاته. في الواقع، كتب فرنزي في يومياته بتاريخ 4 آب/ أغسطس 1932، ملحوظة يؤكد فيها أنه «على النقيض من كل القواعد التي أرساها [فرويد] نفسه، فلقد تبنى الدكتور فرنزي بمثابة ابنه تقريبًا». وفي التاريخ ذاته، نسب، بعد عدة أسطر، إلى فرويد الفكرة التي سبق أن ألمحت إليها والقائلة «بأن المرض الأوديبي، هو مرض طفلي على غرار الحصبة».

يقودنا هذا الإيضاح إلى أقرب ما يمكن من النقطة الثانية التي تبرز من تحليل فرنزي مع فرويد. فالواقع، بدون أن يكون إيضاح فرنزي المثير للجدل هذا خاطئًا، فإنه مدعاة للتعليق عليه، وقد كتب فرويد، فعلًا مقالة شهيرة عن اختفاء عقدة أوديب بقصد هو ذاته مثير للجدل، بصدد رانك وكتابه، **صدمة الميلاد**. إلا أننا سنرى بعد قليل، بأن هذه المقالة لا تعبِّر عن أطروحة يمكن اعتبارها نهائية. إذ يُعرِب فرويد، في رسالة إلى فرنزي بتاريخ 10 كانون الثاني/ يناير 1910، عن شكوكه وعدم يقينه بصدد هذا الموضوع حيث يقول «يبدو لي

(*) تحويل سلبي (transfert négatif): هو عكس التحويل الإيجابي والحب التحويلي، حيث يتخذ المُحَلَّل من مُحَلِّلِهِ موقفًا سلبيًا يتسم بالنقد أو العدائية أو تبخيس عملية التحليل ذاتها وصولًا إلى القطيعة بين الاثنين إذا لم يتمكن المحلَّل من الشغل على هذا التحويل وحله.

في ما خص تأثير النزوات الجنسية، بأننا لا نستطيع الوصول إلى شيء آخر ما عدا تحويرات، وإزاحات، وليس أبدًا إلى التخلي عن الاعتياد أو التوقف عنه، ولا إلى حل العقدة (وهي السر الخالص!).

كما يجدر بنا أن نتذكر في هذا المقام، إحدى أولى ملاحظات فرويد بصدد عمله **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس**. ذلك أن فرويد سرعان ما تنبَّه إلى أن الجانب الأكثر مدعاة للارتباك في هذا الكتاب، لا يعود إلى اكتشاف الجنسانية الطفلية، وإنّما هو يعود إلى طفلية الجنسانية. وهو ما عنى، بلغتنا نحن، بأنه في ما يخص الجنسانية، لا يُختزل الأمر بمجرد التاريخ، وإنّما يتعلق كذلك بمسألة بنيوية. إلا أن الثابت أن فرويد غالبًا ما وصف عقدة أوديب بمثابة تعارض ما بين الرغبة والقانون. فمن جهة أولى هناك الرغبة بالأم النابعة من الصحوة المبكرة للجنسانية على مستوى المنطقة التناسلية. ومن جهة ثانية، هناك قانون حظر سفاح المحارم. ولا بد من الاعتراف، بأن تعارضًا مباشرًا ووجهًا لوجه ما بين حدّين أحدهما خارجيّ بالنسبة إلى الآخر، لا يعدو كونه خطًا تبسيطيًا.

كما نجد لدى فرويد ذاته الإشارة الواضحة نفسها إلى الاعتراف بتحريم الأم بشكل أو بآخر، ولذلك هي ليست بالمتناول عند لحظة ميلاد الرغبة. وبالتالي بماذا يتمثل الأوديب؟ ميزته ليست مما يستهان به، تبعًا لتوجُّه تعليم لاكان. ذلك أن الأوديب هو ما يُحَوِّل العجز الواقعي للولد إلى نقص يمليه النظام الرمزي. وحيث إن الأم مستبعدة بمثابة موضوع (رغبة)، فإنّها تُنَصَّب إذًا بمثابة سبب رغبة الذات التي سوف تتجسد في واحدة من النساء الأخريات أو أكثر. أي باختصار، بكونه يكرر في هؤلاء النسوة فقدان الأم. وبهذا الصدد،

ليس هناك ما يفضح تثبيت الذات بشكل أفضل، أي رفضها الاعتراف بدينها الرمزي، سوى هوام امتلاكهن «جميعهن» [النساء الأخريات]، ما يؤدي إلى شلل أي اختيار [من بينهن]. من وجهة النظر هذه، فالأوديب ليس مجرد الأرضية التي تجري عليها المعركة بين قوى متعارضة، وإنّما هو الالتفاف الذي يحدد تكوين الرغبة ذاتها عند «الكائن بالكلام»(*) (parlêtre).

يتمثل ما احتفظ به فرنزي من تعليم فرويد بمفهومه عن الأوديب الذي يُعرف من خلال محتواه. إنه ذلك المجموع من النزوات الجنسية والعدوانية التي تعود إلى سن الطفولة، والتي لا تني عن ملاحقة الراشد، مفلتة من أي تصحيح من خلال المعرفة التي يأتي بها السن - وهي نقطة يُصِّرُ عليها فرنزي بشدة أكثر من فرويد. وانطلاقًا من ذلك، تميل طرائق تفكير الثنائي «F» [فرويد وفرنزي] إلى الافتراق المتزايد. أدخل فرويد، بالطبع، مفهوم الكبت الأصلي(**) (refoulement originaire) الذي يشكّل روح اللاوعي، إذا جاز لي القول. إلا أن ذلك لا يمنع أن تجعلنا، واقعة القدرة على الشفاء من خلال التذكر، نفكر بأن التجارب المولِّدة للمرض تعرضت لكبت ثانوي بسيط، وبالتالي فهي قابلة للاستيعاب من جديد من خلال

(*) الكائن بالكلام (parlêtre): هو تعبير نحته لاكان ويتكون من إدماج كلمتي تكلم parler والكائن être، فيصبح الإنسان هو الكائن الذي يتكون ويتجسد في الكلام. وهو تعبير بالغ العمق والدلالة.

(**) كبت أصلي (refoulement originaire): إنها عملية افتراضية يصفها فرويد بمثابة الخطوة الأولى في عملية الكبت. وينتج منها بعض التصورات اللاواعية أو «المكبوت الأصلي». وتسهم هذه النوى (noyaux) اللاواعية في تكوين الكبت الفعلي اللاحق من خلال الجذب الذي تمارسه على المحتويات التي ستُكبت.

المعرفة الواعية. ومن جهة أخرى، اعتبر فرويد التذكر بمثابة دواء ضد التكرار. إذ يتعين تبعًا له، على المريض أن يتذكر بدلًا من أن يكرر.

كتب فرنزي ورانك معًا كتابًا تصادف نشره مع بداية مرض فرويد. اعتُبر هذا النشر بمثابة حدث كبير في تاريخ حركة التحليل النفسي، وسوف أكرس له كل الفصل الأخير من هذا القسم، حيث سنرى أن الفرضية المفتاحية لهذين الهرطوقيين تتمثل تحديدًا في قلب التتابع الفرويدي رأسًا على عقب. فبالنسبة إليهما، يتعين، على العكس، تشجيع التكرار، للحصول على الذكريات بغية إيقاف التكرار. وكما أشار بالنت استند هذا القلب إلى مبدأ اقترحه فرويد، وهو مبدأ تبادلية كلٍّ من التصور والانفعال. فكما أن تذكُّر الحدث المولِّد للمرض يثير انفعالات قوية، وكأنه ما زال حيًّا باستمرار، كذلك فإن تشجيع التكرار في التحليل يمكنه تسهيل استعادة الذكريات، أو على الأقل استعادة بنية التجربة التي كانت السبب الصدمي المولد للعارض. كان لقلب الأولوية هذا، في نظر المؤلفين ميزتان لا يمكن التقليل من أهميتهما.

تتمثل الميزة الأولى، في أن تقديم البنى المتعلقة بالتجارب والميول المكبوتة، إذا عرضت لهذه الصيغة، سوف تكتسب بالنسبة إلى المريض بداهة قوية تحوز على تقبُّله إيّاها. وذلك بشكل لا يمكن الحصول عليه أبدًا عندما تقدَّم له باعتبارها مجرد تعبير عن معرفة المحلل. أما الميزة الثانية، التي يحرص عليها فرنزي على وجه الخصوص، فتتمثل بأن التأكيد على التكرار سوف يتيح مقاربة تجارب صدمية لم تترك أي ذكرى، وحتى لا يمكنها أن تكون قد تركت أي ذكرى. وبذلك يمكن شق طريق تحليلية نحو شكل من

التجربة، خارج كل تذكُّر، إذا جاز القول، وبالتالي فهي تمُت، بهذا المعنى، إلى كبت أولي.

حظيت كتابات فرنزي بتعليقات وافرة. وهناك دومًا دروس يمكن للمحللين استخلاصها من قراءتها، لا تقتصر فقط على «الإنصات»(*) (écoute) الشهير، الذي قال به، وإنّما تشمل كذلك النظرة التحليلية. ويضاف إليها حرصه «على مساعدة المريض على اتّباع قاعدة التداعي الحر»، التي تبدو لي بمثابة المرادف للسهر على فتح أبواب اللاوعي. إلا أني أود أن أركز خصيصًا على طريقته في «العلاج النشط» الذي يتمثل على وجه التحديد في تفضيل التكرار في التحليل بغية الحصول على التنبه لذكريات أو تكوينات أكثر انسجامًا مع حقيقة المريض. وهو ما يوصلني إلى محاولة فهم كيف قاده هذا «العلاج النشط» إلى فكرة «البلبلة في اللغات»، وفي النهاية إلى القطيعة مع فرويد.

يرجع فرنزي، في عرضه حول مشكلة نهاية التحليل، إلى ملاحظة أبداها فرويد تذهب إلى ما يلي: «على صعيد التنذُّر(**)، يشكّل تعبير المريض الفجائي عن قناعته بأنه لم يفعل، طوال مرضه، سوى تصنُّع المرض، مؤشرًا إيجابيًّا إلى توقع الشفاء القريب»[82]. يستند فرنزي

(*) إنصات (écoute): وكذلك إنصات تحليلي، هو ذلك التفرغ التام من قبل المحلل لما يقوله مريضه خلال جلسة التحليل. وفي حين أن الاستماع هو إدراك حسي، فإن الانصات هو استيعاب وتفهم من المحلل للمعنى الظاهر والكامن في أقوال المريض خلال تداعياته.

(**) تنذُّر (pronostic): هو توقُّع مصير المرض وتطوره، وكذلك توقّع مآل العملية العلاجية.

(82) Sándor Ferenczi, "Le problème de la fin de l'analyse," dans: *Psychanalyse 4, 1927-1933*, Paris, Payot, 1982, p. 44.

إلى هذه الملاحظة كي يطلق تعميمًا يقرر ما يلي: «لا يمكن اعتبار أن العصابيّ قد شفي طالما لم يتخلَّ عن لذة التهويم اللاواعي، أي لم يتخلَّ عن الكذبة اللاواعية»[83]. إنّما، يكفي أن نتذكر هنا، أن فرنزي قد قال بصدد «المتعة» (jouissance) التي قد تقبع وراء العارض بأن كلًّا من التخلي عن هذه المتعة، والتخلي عن الهوام[*] (fantasme)، هما شيء واحد. إلا أن ما يُوَجِّه فرنزي خصوصًا في عرضه هذا هو افتراقه عن الرأي الشائع في حينه. ذلك أن «معرفة إلى أي حد يمثّل هذا المحتوى الهوامي كذلك، واقعًا فعليًّا، أي واقعًا فيزيقيًّا، أو ذكرى لواقع كهذا، يفترض أنه لا يحمل سوى أهمية ثانوية للعلاج ونجاحه»؛ ذلك أنه، في النهاية، لا يسقط الهوام من السماء، تبعًا لفرنزي. وحيث إن فرنزي يحيل قوله هذا تحديدًا إلى الهستيرية، يجدر بنا أن نتذكر الهوام الذي نصادفه غالبًا في هذا العصاب، بغية تكوين فكرة أكثر «مرونة» عن أطروحته.

ليس الأمر، بالنسبة إلى المريضة الهستيرية، أنها تعرضت للغواية من قبل أبيها، كما تذهب إليه نظرية فرويد **العصابية** الأولى، وإنّما هو يتمثل في أنها كانت مرغوبة من قبله. يفصح هذا الهوام عن نفسه في كل ثنايا خطابها. ولكن ما جدوى أن نقول لها هذا الأمر؟ إذ إن اقتراح هذا «التأويل» سوف يكون في غير محله تمامًا، حيث قد يهدد بأن يُلصِق بها وضعية شبه عُظامية (quasi paranoïde) مصطنعة تتمثل في ما يلي «لست أنا من يحبه، بل هو الذي يحبني». إذ إن منشأ هوام

(83) المصدر نفسه، ص 45.

(*) هوام (fantasme): سيناريو خيالي تكون الذات حاضرة فيه، ويصور بطريقة تتفاوت في تحويرها تحقيق رغبة ما، وتكون هذه الرغبة لاواعية. ومنه التهويم (fantasmation) وهوامي (fantasmatique).

من هذا القبيل لا ينفصل إلا بصعوبة كبيرة عن اللحظات السعيدة التي كان الأب العزيز يجد فيها لذة بتعليم ابنته العوم/ السباحة، فضلًا عن بقية الألعاب التي يحب الوالدان أن يستمتعا بها مع أولادهما. وبالتالي فإن مثل هذا التأويل، بالنسبة إلى فرنزي، لن يكون له نصيب في أن يُشْعِر الهستيرية بحقيقتها، ويحظى بقناعتها، إلا بعد استعادة الذكريات المتعلقة بهذا القطاع من علاقتها بأبيها.

ولكن هنا يُطرح السؤال عن معرفة من أين يأتي كبت هذا الهوام الكاذب. سوف يقول، من يتبع لاكان، إنه يأتي من الآخر الكبير. وإنّما كيف يُطرح هذا الأمر بالنسبة إلى فرنزي ذاته. يطرح السؤال بمزيد من الإلحاح بالنسبة إليه، إذ يُقَدِّر «بأنه من الأسهل بالتأكيد أن نكون صادقين وصريحين، من أن نكذب»[84]، وبالتالي، لماذا لا يمكن قول كل شيء، بينما هو، لعمري، بهذه البساطة؟ إذا كان الكبت يفرض نفسه، فلا يمكن أن يتأتى ذلك إلا بسبب «الضرورة». ولكن ما هي هذه الضرورة؟ فلنستمع إلى فرنزي يقول: «ما نسميه بأسماء طنانة من قبيل: مثالي، المثل الأعلى للأنا، الأنا الأعلى[*] (surmoi)؛ يعود ظهوره إلى قمع متعمد للأفكار النزوية الواقعية، التي يتوجب بالتالي تكذيبها، بينما التعاليم والمشاعر الدينية، المفروضة بالتربية، تُعطى الصدارة بإلحاح مبالغ فيه. حتى لو تعيَّن على أساتذة التأدب، وفقهاء

---

(84) المصدر نفسه.

(*) أنا أعلى (surmoi): أحد أركان الشخصية تبعًا لنظرية فرويد الثانية عن الجهاز النفسي (الأنا، والأنا الأعلى، والهو). ويتماثل دوره مع دور الرقيب والقاضي تجاه الأنا. وهو وارث حل عقدة الأوديب.

الأخلاق أن يشعروا بالألم بسبب ذلك، لا يمكننا أن نمتنع عن التأكيد بوجود تداخل بين الكذب والأخلاق.

إشارته إلى السرايا التي تسكنها الأركان الفرويدية تشير بالقطع إلى ما أبرزه لاكان بشكل بالغ الاختصار والشمول من خلال مصطلح «الآخر الكبير». وُصف هذا «الآخر الكبير» باعتباره مركز الحقيقة، إلا أنه سوف يلاحظ أنه مركز الكذب أيضًا. ذلك أنه لا يتيح للذات إلا دالات مصفَّاة مسبقًا، من خلال رقابة بدئية نتعرف فيها على المدلول المكبوت (Urverdrägung) الذي قال به فرويد، لأنه بالإعلان عنه، يمنع بالتأكيد الحقيقة الدنيئة للرغبة، ولكنه لا يحول دون أن تُوَلِّد تلك الحقيقة تكرارًا لا خلاص منه. ولا أريد ألبتة أن أقول بذلك، إن فرنزي يمكن أن يكون استبق مفهوم الآخر الكبير، ولا حتى بالتالي منطق آثاره التي ندين بها إلى لاكان. جلّ ما يمكن ملاحظته هو أن فرنزي كان ميالًا تلقائيًّا وحميميًّا إلى هذا المنحى. ومما لا شك فيه أنه استعان في ذلك بالمثل الشعبي القديم القائل: «الآباء يأكلون الحصرم والأبناء يضرسون».

لقد رأينا أن فرنزي كان يعتبر التكرار بمثابة عامل لا غنى عنه لفاعلية العلاج. ولكن كيف أمكنه الذهاب، إلى هذا المنحدر، وصولًا إلى رد «كامل الجنسانية الطفلية» إلى التجارب الصدمية التي تحث عليها؟ ذلك هو السؤال الأخير الذي أود بحثه في هذا الفصل. ولكي نمهد لهذا السؤال، أود العودة، ثانية، إلى المريضة الهستيرية الواقعة ضحية هوام الرغبة الأبوية. تاريخ هذا النوع من المريضات يظهر بالواقع أحيانًا بأن أباها، وبدون نية لاأخلاقية، قد وجد فيها الثمرة المحرمة لرغبته «إلا أن ذلك لا يُسمح قوله». الكذبة التي نحن

بصددها هنا لا تتمثل إذًا في المكبوت، وإنّما هي تتمثل في الرقابة الأصلية، التي تُكوِّن الآلية التي بفضلها تستمر الأخلاق في نقل الغلطة، بدلًا من أن تغسل الرغبة منها.

قدّم فرنزي مداخلة للمؤتمر الدولي الثاني عشر للتحليل النفسي في فايسبادن في أيلول / سبتمبر 1932، ونُشرت بعنوان: «لبس اللغة ما بين الراشدين والطفل»[85]. يعود فرنزي، في مداخلته الشهيرة هذه، إلى طريقته القائمة على التكرار، حيث يصوغ تجاربه الأخيرة في الموضوع بهذه العبارات: «لقد نجح التكرار الذي يشجع عليه التحليل **نجاحًا منقطع النظير**»[86] وذلك ما يعني ظاهريًا أنه قد فشل في الواقع. ويتحدث، في هذا الصدد، عن حالة تعاني أعراضَ قلقٍ ليلي متكررة، فيقول إنه قد تبيّن له أن النزوع نحو التكرار اتخذ عندها مستويات من الشدة بحيث تدهورت جلسة التحليل النفسي ذاتها إلى نوبة قلق هستيري.

وإذ تنبَّه لخطورة هذا الفشل الممكنة، وإلى تكرار الانتقادات والملامات التي يوجهها المرضى إلى المحلل من آن إلى آخر (مع أنهم سرعان ما يخففون من وقعها، إذا جاز لي القول)، بدأ فرنزي إذًا بالاهتمام بكل ذلك. كما بدأ باستخلاص ما يمكن أن تحتويه تداعياتهم «من حقد وازدراء»، غير مُعْلنَين بسبب ميلهم إلى التماهي مع المحلل بدلًا من انتقاده. وقد نتذكر في هذا الصدد، النقد الذي وجّهه فرنزي هو ذاته إلى فرويد بأنه لم يؤوِّل بما يكفي ميوله العدائية. ومن الصعب بالتأكيد أن لا نستشف من نقد فرنزي الذاتي هذا صدى

---

(85) *Psychanalyse 4, op. cit.*, p. 125.

(86) المصدر نفسه، ص 126. (التأكيد وارد في النصّ).

انتقاده لفرويد. ولكن، أيًّا كان الأمر بصدد هذه النقطة، فإن التوجه الجديد لانتباهه قاده إلى استنتاج عَبَّرَ عنه في هذا المقطع المفتاحي من مداخلته: «إن جزءًا كبيرًا من النقد المكبوت يتعلق بما يمكن تسميته **النفاق المهني**. فنحن نستقبل بأدب المريض حين يدخل، ونطلب منه أن يعبِّر عن تداعياته، وبذلك نعده أن نستمع إليه بانتباه، وأن نكرس كل اهتمامنا لراحته وحسن حاله، ولشغل التوضيح وجلاء الأمور. ولكن في الواقع، قد يحدث أن تكون بعض سمات المريض الخارجية أو الداخلية، مما يصعب علينا احتماله. كما يمكن أن نحس أن جلسة التحليل قد تُسبب إرباكًا غير مستحب لانشغال مهني أكثر أهمية، أو لانشغال شخصي وحميم. وهنا أيضًا، لا أرى من سبيل آخر إلا أن نعي اضطرابنا الذاتي ونكلّم المريض عنه، وأن نقبل هذا الاضطراب، ليس فقط بمثابة إمكانية، وإنّما أيضًا باعتباره أمرًا واقعًا»[87].

ولكن، ما الذي يميز عندها الوضعية التحليلية عن واقع الحال الذي ساد سابقًا، أي في الطفولة، والذي سبب المرض؟ لا شيء جوهريًّا. تلك هي إذًا زبدة الاستنتاج الذي يستخلصه فرنزي: «لا يجب إذًا أن ندهش إن لم يكن لها نتائج لا هي أفضل، ولا هي تختلف، عن نتائج الصدمة البدائية ذاتها»[88].

وفي المقابل، فإن التخلي عن النفاق سوف يتيح لنا كسب ثقة المريض. **تمثّل هذه الثقة الفارق الذي يكرس التباين ما بين الحاضر،**

(87) المصدر نفسه، ص 127. (التأكيد وارد في النصّ).

(88) المصدر نفسه.

وماضٍ **شديد الوطأة ومولِّد للصدمات**[89]. وبناء عليه، ماذا تعلّمنا العلاقة «الأكثر حميمية، التي تقام بهذا الشكل ما بين المحلل ومرضاه؟ إنها تعلّمنا، تبعًا لفرنزي، أنه ليس بالإمكان أبدًا المبالغة بأهمية الصدمة، وتحديدًا الصدمة الجنسية، باعتبارها عاملًا مولِّدًا للمرض. ويتابع فرنزي، في إلماحة صريحة إلى فرويد، من خلال إثارة الاعتراض الفرويدي الذي يتمثل: «في أن الأمر يتعلق بهوامات الطفل ذاته، أي يتعلق بالأكاذيب الهستيرية»[90]. أما بالنسبة إلى فرنزي فإن هذا الاعتراض «يفقد من قوته للأسف، بناء لملاحظات مأخوذة عن عدد ذي شأن من المرضى، الذين هم في التحليل، والذين يعترفون هم أنفسهم بممارسة الأذى الجسمي (الجنسي) على بعض الأطفال»[91].

انطلاقًا من ذلك، كل خطوة من قبل فرنزي سوف تبعده أكثر فأكثر عن فرويد. بدءًا من مسألة الطفولة، التي هي عنوان البراءة ذاتها، «لغة الرقة». لا ينكر فرنزي الأدويب، ولا الجنسانية الطفلية عامة، إلا أنه يعتبر أنهما يدخلان عالم الطفل من خلال «لغة أهواء» الراشدين. فسفاح المحارم، هو بداية، سفاح محارم الوالدين وما يعادلهما خياليًّا أي: المعلمين، والحاضنات، ورجال الدين، وأصدقاء العائلة، ... إلخ، وعندما نلاحظ إلى أي حد كان فرنزي حريصًا على غسل الطفل من كل غلطة، يصعب علينا أن لا نفكر، هنا أيضًا، بغلطته هو، التي لم يؤدِّ تحويله على فرويد سوى إلى مفاقمتها. إذ ماذا يمكن أن يكون أكثر

---

(89) المصدر نفسه. (التأكيد وارد في النصّ).

(90) المصدر نفسه، ص 129.

(91) المصدر نفسه.

إثارة للذنب عند إنسان قيد التحليل، من أن يترك لمحلله مسؤولية اختيار زوجته؟ ذلك المحلل الذي دفعه إلى الزواج، ليس من تلك التي كان يمكن أن ينجب منها (وهو ما كان يتمناه هذا المُحَلَّل) وإنّما تلك التي كان فرويد يفضلها، مع كامل معرفته بأن هذا الزواج سوف يحرم فرنزي من العبور إلى الأبوة التي كان يتمناها؟

إلا أن فرويد لم يكن يقيم اعتبارًا إلا للخدمات التي تؤدّى لقضية التحليل النفسي. كان عداؤه ضد «التباس اللغة» قويًّا لدرجة أنه بعد سماع عرض فرنزي نصح بعدم نشره، وغادر بدون أن يصافح يد الكاتب الممدودة. ولكن لا يمكننا أن نخطئه في ذلك تمامًا. إذ إن مفهوم فرنزي يشتط كي يذهب إلى حد عدم الاعتراف بالمرحلة التناسلية المبكرة، وبالتالي لا يعترف بما يتولد منها من رغبة يشهد تكوينها ذاته، باعتبارها خطيئة، على ارتباطها الأساسي بالممنوع. إلا أنه بالنظر إلى الحال الذي وصل إليه الأمر بين الرجلين، أعتقد بأن سوء التفاهم الجذري الذي ساد بينهما أصبح في غاية الوضوح. ذلك أنه بالنسبة إلى فرويد، فإن مسألة الصدمة تختص «بواقعية الفعل المنسوب إلى الآخر»، بينما يشعر فرنزي بأن هذه المسألة «تحيل بالأحرى إلى رغبة هذا الآخر، وليس فعله». كان لعرضه إذًا أصداء أَصَمَّ المؤتمرون آذانهم عن سماعها بلا شك، إلا أن هذه الأصداء تمنع اختزال محتواه إلى مجرد عدم التعرف الذي أشرت إليه للتو. في الواقع، وبمقدار ما استمر فرنزي سجين المفهوم الأوديبي باعتباره مأساة فردية، لم يكن بإمكانه بالتالي الذهاب أبعد من ذلك. إلا أن هذا لا يمنع أن يمثّل إصراره على اعتماد الجنسانية الطفلية على جنسانية الراشد (وما تحمله للطفل من طابع صدمي)، النقطة الأبعد مدى

التي يمكن الوصول إليها، في زمانه، على درب فهم الرغبة باعتبارها رغبة الآخر الكبير. وهو اقتراح سوف يستخلص لاكان لاحقًا معناه وكامل مداه البنيوي. ومن الهام أن نتذكر في هذا المقام، أن فرنزي تصوّر أن «المهمة الأصعب في العمل التحليلي النفسي» تتمثل في **هدم الصورة الأبوية**. وهو هدم لا يجوز له أن يترك، كما رأينا، مكانًا إلا لفعل اسم الأب فقط. من الواضح كذلك، من هذه الزاوية، أنه فقط عند فرنزي، يمكن أن نجد نواة التحويل اللاكاني للأوديب إلى «وظيفة قضيبية».

وجد فرنزي نفسه، بعد مؤتمر فيسبادن، في مأزق. إذ ألقى فرويد الحرم على عرضه، حيث لم يرَ فيه سوى عودة إلى نظريته الأولى التي أمكنه العدول عنها. وإذا لم يتمكن فرنزي من العدول عنها بدوره، فذلك لأنه وقع تحت تأثير تحرُّك عصابه الطفلي الذي جعله ينخرط في تخمينات صبيانية، وأبعده عن فعل الزملاء ومعركتهم من أجل القضية. وهكذا فكل أمل بالحصول على الغفران من قبل المعلم قد تلاشى. أما من جهة السيدة G فلم يكن من سبيل إلا تفاقم يأسه. وإنّما لسبب لا يعود إليها حقيقة. ذلك أنها كانت حساسة بالتأكيد لصدق فرنزي ومتأثرة بعمق بما كان يحمله «تحليقه إلى النجوم» من أصالة وإثارة للشحن. حتى إن فرنزي يشير في رسالة موجهة إلى غرودك (Groddeck)، إلى مدى فهمها للفارق ما بين صدق القول وحقيقة ما يمُت إلى المعرفة.

في الواقع، يمكننا الرهان كثيرًا على أن هذا التمييز هو أكثر ما يهم فرنزي وأن قناعته به كانت راسخة في ذهنه. في ذلك يكمن مآل المهمة التي ندر لها حياته. كما يكمن في محاولاته الدائبة للوصول

إلى استيعاب كلٍّ من حقيقة المعرفة وصدق القول، في نظرة كليّة، أي كلٍّ من البرهان والإشارة. ونعني بذلك، كلًا من علاقة عبورنا الملائم إلى الأشياء وسلطتنا عليها، من ناحية، ومعنى خضوعنا لنقص تفلت أسبابه مما نعتقد أننا قادرون على إعطائها له، من الناحية ثانية.

ولكن لسوء حظه، فإن أسلوبه في العدول الدائم عن رأيه كان يشكّل الصورة المناقضة لأسلوب فرويد الواثق والمتعقل. والذي كان على صعيد آخر، منهمكًا تمامًا بتنظيم مؤسسته على صعيد عالمي. والذي كان، كذلك، عاجزًا تمامًا عن الشك بصواب استعماله لعقدة أوديب، هو نفسه مع أبطال اللجنة السرية. ذلك أنه لا يمكننا ثانية التشكيك بالعاطفة والرقة اللتين تكنهما السيدة G لفرنزي. إلا أنها كانت أكثر مدعاة للإحساس بالألم تجاهه بمقدار ابتعاده عن تعليم البروفسور، الذي بقيت التابع الوفي له إلى آخر أيامه. ففي رسالة موجهة إلى فرويد، خلال مرض زوجها الذي أودى بحياته، تقول له بأنه يجب معاملته (الزوج) «بمثابة طفل». ولم يكن يساورها الشك بأنها تعلن بذلك عن الحقيقة عينها. ذلك أن فرويد عندما جعله يتزوج السيدة G، قد أعطى بأكثر من معنى، أُمًّا للدكتور فرنزي الذي «تبناه تقريبًا بمثابة ابن».

في ملحوظة من يومياته بتاريخ 2 تشرين الأول/ أكتوبر، وما قبل موته بقليل في ربيع عام 1932، نقرأ ما يلي: «وكما يتعين عليَّ الآن تجديد الخلايا الحمراء في دمي، فهل يجب عليَّ (إذا استطعت) أن أخلق لنفسي أساسًا جديدًا لشخصيتي، وأن أتخلى عن تلك الشخصية التي كانت لي إلى الآن باعتبارها زائفة وغير عملية. فهل لديَّ هنا الخيار بين أن أموت و«إعادة ترتيب» كياني، في عمر التاسعة

والخمسين؟»[92]. إلا أن الوقت كان قد فات لطرح هذا السؤال، إذ إن خيارًا من هذا القبيل لم يعد موجودًا بالنسبة إلى فرنزي. فبالكاد قبل ذلك بعدة أسطر، نعثر على الجمل الأكثر مأساوية التي لم يكتبها قَطّ أيٌّ من مريدي فرويد حيث يقول» «في حالتي، حدثت لي أزمة دموية في الفترة ذاتها التي فهمت فيها، ليس فقط أنني لا أستطيع الاعتماد على حماية «قوة عليا»[*] وإنّما «**على العكس**» فأنا مداس بالأقدام من قبل هذه القوة اللامبالية، منذ اللحظة التي أحاول فيها السير على طريقي الخاص ـ وليس على طريقها»[93].

في الحقيقة، كانت القوة الفرويدية لامبالية ليس بطريقة [فرنزي] ـ إذ لو كان الأمر كذلك لما تجشّم عناء دوسه بالأقدام ـ، وإنّما كانت القوة الفرويدية لامبالية بما كان يعنيه باعتباره مُحَلِّلًا باتباع تلك الطريق. أي باختصار، كان فرويد لامباليًا بتحويل فرنزي الأصيل عليه. وإذا كنت أعطي هذا القدر من الأهمية لحالة كلٍّ من فرنزي ورانك، فذلك يعود إلى هذا السبب تحديدًا. ذلك أنه من بين كل عصابة اللجنة السرية، كان فرنزي هو الوحيد، مع رانك، الذي عمل تحويلًا خصبًا من هذا القبيل على فرويد. ولقد دفعا ثمن ذلك غاليًا، كلٌّ على طريقته وبمعزل عن الآخر، كما أنهما دفعاه معًا، كما سنرى الآن.

---

(92) *Journal clinique, op. cit.*, p. 284.

(*) يقصد فرنزي بالقوة العليا فرويد ذاته.

(93) التأكيد من عمل فرنزي.

الفصل الخامس

نهاية اللجنة السرية
كرادلة وهراطقة

عندما نتساءل عن مصير اللجنة السرية، سوف نعود دومًا، وبالضرورة، إلى السؤال المتعلق «بالتحليل العامي»، أي ذاك المطبّق من غير الأطباء. إذ إن هذا السؤال هو الذي فاقم الانشقاقات ما بين أعضائها، وأدى في النهاية إلى انهيارها. كان كلٌّ من فرنزي ورانك من أنصار هذا المنحى. بينما كان أبراهام ضده، وسار أيتنغون في أثره، وهو برليني من أصل روسي. وقد استُقطب بمثابة عضو في اللجنة بعد الحرب، إذ كان يمثّل الميزة المزدوجة في كونه بالغ السخاء تجاه القضية ووافر الدولارات.

أما جونز ذاته، فقد أدى دور الموفِّق بين الأطراف، وخصوصًا أنه كان يعرف أن أميركا سوف تصبح، بعد الحرب العالمية الأولى، بالضرورة القوة الأكبر ضمن الرابطة الدولية للتحليل النفسي، تمامًا كما أصبحت القوة الأكبر عالميًا، بعد الحرب العالمية الثانية. كما أن فرويد كان يعرف ذلك أيضًا، وقد سبق أن رأينا أن أحد الأسباب التي شكّلت سبب كراهيته المهذبة لأميركا تمثلت في أن هذا البلد وحده هو القادر على التشكيك بسلطته، وعلى أن يرفض بشكل قاطع، على سبيل المثال، أطروحة كان يعتبرها تمثّل بالنسبة إليه جزءًا لا يتجزأ من مفهومه عن التحليل النفسي ـ الذي كان يعتبره أولًا بمثابة أحد العلوم الإنسانية الذي بإمكانه تقديم إسهامات ذات شأن للعلوم

الإنسانية الأخـرى: اللسانيات، والنقد الأدبـي، وعلم الأساطير، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، ... إلخ.

ولقد شاطره كلٌّ من فرنزي ورانـك بصدق هذا المفهوم. في المقابل تمسّك كلٌّ من أبراهام وأيتنغون صراحة بإسباغ الطابع الطبي على التحليل النفسي. أما جونز فاضطلع بدور الموفِّق، عن طيب خاطر، خصوصًا لأنه كان يعرف أن العرف الشائع في فيينا المتمثل بالاستقبال المرحِّب بغير الأطباء، من مثل رانك وساخس ورايك (Reik)، لم يكن أمامه أي فرصة كي يُعتمد في الولايات المتحدة. كما كان يعرف أن كبار المحللين الأميركيين وعلى رأسهم بريل، لن يتهاونوا مطلقًا باعتبار التحليل النفسي علاجًا طبيًّا، وأنه لا يستحق اعتباره «علمًا» إلا بهذه الصفة.

أما بالنسبة إلى فرويد، فلقد كان مقيد اليدين في هذه المسألة. إذ لم يكن بمقدوره أن يوافق على قرار يعطي قوة القانون لهذا المفهوم الذي يسبغ الطابع الطبي، على التحليل النفسي، ما يعتبره مخالفًا لجوهر التحليل النفسي ذاتـه. كما لم يكن بإمكانه وضع فيتو عليه، لأن ذلك كان سيجعل الهدف الـذي كرس له حياته، بعيد المنال، أي: تدويل اكتشافه. وفي هذا السياق، كان كل ما يهم جونز هو الحفاظ على هيمنته على تنظيم التحليل النفسي في البلاد الناطقة بالإنكليزية. وهي هيمنة كانت **المجلة الدولية للتحليل النفسي** تشكّل أداتها وشعارها. دليلي على ذلك ردة فعله العنيفة على تأسيس الدورية التحليلية النفسية، وهي مجلة مخصصة لتكون أميركية محضة، أطلقها أحدهم يحمل اسم زيلبورغ. «وهو روسي ذو روح وحشية»، إذا صدّقنا جونز، الذي ألصق به نية إطلاق «منافسة

مباشرة مع **المجلة**[94] *Le Journal* لسان الحال الرسمي للتحليل الناطق بالإنكليزية.

في الواقع، توجّه مديرو الدورية إلى كل أسماء التحليل النفسي الكبيرة، وفرويد على رأسهم، طالبين رعايتهم. وقد قبلوا جميعًا هذه الرعاية، ما عدا جونز الذي «كان عليه طبيعيًّا أن يرفض لسببين، أولًا لأنه أعتقد أن منشورات التحليل النفسي يجب أن تنظَّم من خلال إجراءات رسمية، بدلًا من أن تكون مغامرات خاصة غير مضبوطة، وثانيًا لأنه سوف يكون من باب المفارقة أن يساند رئيس تحرير مجلة معينة مجلة أخرى مكرسة لأن تحل محل مجلته، بدون أسباب وجيهة»[95]. مسارعة جونز لإدانة كل فعل يُعْمَل بدون موافقته المسبقة، باعتباره عملًا غير مشروع، لا يحتاج إلى تعليق، تمامًا كطريقته في رؤية خطر يهدد وجوده ذاته، في كل عمل من هذا القبيل.

في الأساس، تمثّل فكرة هذا الرجل بأنه وضع حياته في خدمة الحقيقة اعتقادًا حيويًّا بالنسبة إليه. وهي حيوية إلى الحد الذي يحميه خصوصًا من إمكانية الشك بأنه يضع شخصيًّا هذه الحقيقة في خدمة طموحاته. وهكذا تَشَكَّلَ، ما أسماه يونغ «كذابًا فكريًّا»، متحدثًا عن جونز تحديدًا. أما في ما خص موقفه الشخصي بصدد التحليل العامي (profane) فلا مجال للشك فيه. وذلك بمقدار ما يمكننا الحديث بصدد جونز، عن موقف يكون قد تبناه لأسباب غير سياسية (أي شخصية)، فمن تحصيل الحاصل أن ينحاز إلى رأي البرلينيين ضد

(94) *Correspondance Freud-Jones,* Paris, PUF, 1998, lettres 588 à 593.

(95) المصدر نفسه.

كلٌّ من فرنزي ورانك. فهو قد أسهم بنشاط في وضع ركائز الرابطة الأميركية للتحليل النفسي لجملة أسباب منها عدم ترك الساحة خالية لبريل الذي أنشأ جمعية نيويورك للتحليل النفسي.

في العام 1923، لم يعد الطابع الذي لا علاج له للخلاف بين أعضاء اللجنة خافيًا على أيٍّ منهم. فخطر الموت الذي خيّم على حياة فرويد بسبب مرضه، الذي وصل إلى علمهم في تلك السنة، باستثناء رانك الذي كان على علم به من قبل، لم يسهم مطلقًا بتهدئة الخواطر. والواقع أن كلًّا من فرنزي ورانك لم يكن قَطّ من الأنصار المتحمسين لفكرة جونز، إذ كانا يدركان جيدًا التناقض ما بين «الإرغام على الاتحاد» الذي روّج له هذا الأخير وحرية الفكر التي يستلزمها العمل العلمي. وفوق ذلك لم يتقبلا دوغمائية أبراهام، الذي اعتبر أنّه الأمين على «المشروعية التحليلية النفسية»، وأباح لنفسه إدانة كل رأي لا يتمشى مع قناعاته[96]، باعتباره هرطقة. كما أنهما لم يتقبلا دوغمائية جونز، الفرويدي في الصميم بحيث إنه لم يخشَ أن يعلن في رسالة إلى صديقه البرليني، أنه في حالة نزاع غير قابل للحل بين صداقته الحميمة «للبروفسور» وولائه تجاه أعماله، فإن خياره محسوم سلفًا[97].

قدّمت فيليس غروسكورت (Phyllis Grosskurth) وصفًا بالغ الدلالة لاجتماع اللجنة المنعقد في آب/ أغسطس 1923،

---

(96) انظر الرسالة المؤرخة في 21 شباط/ فبراير 1924 من أبراهام إلى فرويد.

(97) Phyllis Grosskurth, *Freud, l'anneau secret,* Paris, PUF, 1995, p. 146.

في سان كريستوفورو. وهو اجتماع لم يحضره فرويد، مفضّلًا أن يَترُك لأعضاء اللجنة مهمة استعادة السلام في ما بينهم[98]. ولكن لم يحدث شيء من هذا القبيل. ذلك أن تراكم الشكاوى والضغائن، وقناعات كلٍّ منهم الراسخة بأنه يقرأ في لاوعي الآخر بمثابة القراءة في كتاب مفتوح، والأحقاد التي تحول دون أي تسامح، كلها أدت شيئًا فشيئًا باللجنة إلى حافة الانفجار. ولم ينتظر هذا الانفجار سوى الفرصة الأولى «المناسبة» كي يحدث. وقد أتت هذه الفرصة في كانون الثاني/ يناير 1924، مع نشر منظورات التحليل النفسي الذي ألّفه فرنزي ورانك معًا، والذي ما لبث أن أُتْبِعَ بكتاب رانك **صدمة الميلاد** وكتاب فرنزي **تلاسًّا**.

ولسوف أتوقف عند الكتاب الأول من هذه الثلاثية. وأقترح على القارئ أن يأخذ وقته في قراءته معي على مداه. وليس ذلك فقط كي نتبين بشكل أفضل ما الذي احتواه مما أمكن أن يؤدي إلى انفجار اللجنة، وإنّما كذلك لأن الشرارات التي احتواها أشعلت نارًا ما زالت متقدة إلى الآن.

كتب رانك وفرنزي كتابهما هذا في العام 1922، خلال عطلة الصيف التي أمضياها معًا مصحوبين بعائلتيهما. وقد عرضا الصيغة الأولى من كتابهما على فرويد. فوافق على الكتاب، وشجعهما عندها على المشاركة في المباراة التي كان ينوي اقتراحها في مؤتمر برلين (في أيلول/ سبتمبر 1922). وكان من المفترض، أن تُمنح جائزة قيّمة لأهم عمل يعالج موضوع العلاقات المتبادلة ما بين الوجهين الرئيسين للطريقة التحليلية النفسية. إذ يمكن اعتبار هذه الطريقة إما

(98) المصدر نفسه، ص 123 وما يليها.

بمثابة تقنية طبية ـ علاجية، وإما بمثابة نظرية علمية. والواقع أن رانك وفرنزي عدّلا مخطوطتهما بحيث يُحسب حساب هذا الموضوع، بقدر الإمكان، إلا أنهما عدلا في النهاية عن تقديم الكتاب للمباراة. فلماذا يا ترى؟

ليس المنظورات بالكتاب الواضح، خصوصًا أن اثنين كتباه معًا. حتى إن كتابته تبدو سيئة في العديد من المواضع، تبعًا للترجمة الفرنسية. على أن ذلك لا يحول، إذا تمت قراءته بتمعن، دون الاستخلاص الواضح للأطروحات التي أراد الكاتبان الدفاع عنها.

يجيب فرنزي، عن السؤال الذي طُرح، في الفصل الذي كتبه تحت عنوان «مقدمة». فتبعًا له، يفرض سؤال فرويد الذي طرحه للمباراة مهمة بالغة الحساسية والدقة. إذ يؤدي هذا السؤال مباشرة إلى قضايا الطريقة العلمية الأكثر عمقًا: أي تلك التي تتصدى للعلاقات ما بين الوقائع التي يبلورها العلم، وهذا العلم ذاته. إلا أن هذه المهمة العسيرة بحد ذاتها، تلامس المستحيل عندما يتعين القيام بها مباشرة بصدد علم مثل التحليل النفسي، لا يزال هو ذاته في طور النمو السريع. ويضاف إلى ذلك، صعوبة إضافية في الوصول إلى رؤية موضوعية، بالمناسبة، باعتبار أن كاتبي «المنظورات» هما ذاتهما منغمسان في عملية النمو هذه، ويسهمان فيها بنشاط.

هناك مجال كبير للرهان، بأن حجة فرنزي هذه تعبِّر عن قناعته هو ورانك في حينه، بأن كتابهما لا يحظى بأي فرصة لنيل غالبية أصوات أعضاء اللجنة. ومن المحتمل جدًا، إن لم يكن من الأكيد، أن فرويد

قد دبّر فكرة المباراة هذه على عجل. وكذلك على غير كبير أمل، في أن يرى تحديدًا، ابنيه العزيزين، رانك وفرنزي يقترحان عملًا علميًّا يكرس واقعيًّا مبدأ جونز القائل بالاتحاد الإلزامي بين أعضاء اللجنة. إلا أن النتيجة أتت عكس ذلك تمامًا. ليس لأن الجائزة لم تُمنح في النهاية لأي عضو فحسب، وإنّما كذلك لأن القضية التي كانت موضوع المباراة أُجِّلَت إلى إشعار آخر. يمكننا كذلك أن نأسف، كما لا يسعنا الامتناع عن التساؤل عمّا يمكن أن يخرج به، راهنًا، كاتب أو أكثر يخطر ببالهم اقتراح وضع كتاب منظورات جديد.

من السهولة بمكان تصوُّر الغضب العارم الذي أمكن أن يشعر به واحد من مثل أبراهام، أو جونز عند قراءة بعض أسطر فرنزي. إذ يكفي أن نكوِّن فكرة بسيطة عن رسوخ قناعة البيروقراطيين؛ تلك القناعة التي تجعلهم يعتقدون، أن ليس بالإمكان أبدع مما كان، طالما استمرت هيمنتهم. أفكر على سبيل المثال بالأسطر التالية: «في الواقع، لا نستطيع أن ننكر ظهور حالة توَهان متزايد، في السنين الأخيرة لدى المحللين، وتحديدًا في ما يخص المشكلات التقنية التي تفرضها الممارسة»[99].

ويشرح فرنزي قائلًا: في الواقع، إن المحللين الأوائل الذين مارسوا التحليل بدون أن يكونوا قد حُلِّلُوا هم أنفسهم، لم يكن لديهم من دليل يهدي ممارستهم، سوى المقالات التي كتبها فرويد في تقنيات التحليل النفسي قبل ذلك بعشر سنوات، وبالتالي تمسكوا بتصلب مبالغ فيه بهذه المقالات. وهكذا، إذا رجعنا إلى المقالة بعنوان

(99) Sándor Ferenczi et Otto Rank, *Perspectives de la psychanalyse,* Paris, Payot, 1994, p. 10.

«الاستذكار، والتكرار، وعمل الاستيعاب»(*) (perlaboration)، سوف نعرف أن الاستذكار هو الهدف الحقيقي للشغل التحليلي. إلا أننا إذا قرأنا كتاب **ما فوق مبدأ اللذة** سيتضح بما لا مفر منه، أن المريض سوف يكرر، في علاجه، تحت وطأة اضطرار التكرار، نتفًا من تطوُّره، خصوصًا تلك التي يتعذر عليه الوصول إليها على شكل استذكار. ينتج من ذلك، على الصعيد التقني، أن المحلل يجب عليه الامتناع عن إعاقة الميول إلى التكرار في أثناء التحليل، بل يتعين عليه أن ييسر ظهورها، شريطة معرفة السيطرة عليها. ما يعني، أن لا يترك الانفعالات التي تعود في التكرار تتبخر في اللحظة «المعيشة» خلال الجلسة، وإنّما يتعين عليه تحويلها إلى ذكريات راهنة. ذلك أنه كما تثير الذكريات انفعالات [مصاحبة لها]، كذلك فإن هذه الانفعالات تيسِّر بروز الذكريات.

كتب رانك الفصل الثاني بعنوان «الوضعية التحليلية»؛ وهو رجل بحاثة إلا أنه كاتب سيئ، كما رأينا. سأقتصر على التذكير بالحجج الرئيسة التي دفعت كلًّا من أبراهام وجونز إلى اتهامه بالهرطقة. كتب رانك قائلًا: تبدو الوضعية التحليلية للمُحَلِّل بمثابة عملية ليبيدية مصطنعة يطلقها التحويل ويحافظ عليها. تدعو هذه الإحالةُ إلى التحويل رانك للتذكير بالتمييز ما بين الطبيب والمُحَلِّل الذي يستخدم التحويل لتيسير مسار الليبيدو، وكذلك للكشف عنه

(*) عمل الاستيعاب (perlaboration): إنه عملية يستوعب المُحَلَّل بواسطتها أحد تأويلات المُحَلِّل الكاشفة ويتغلب على ما تثيره من مقاومة. إننا هنا بصدد نوع من الشغل النفسي الذي يتيح للشخص أن يتقبل تدريجيًا بعض العناصر المكبوتة. وهو يشبه ما يحدث في الحياة عمومًا من استيعاب تدريجي لحدث مفجع يتم التنكر له لأول وهلة.

تدريجيًّا للمريض، وصولًا إلى تحريره منه في النهاية. ومما لا شك فيه، أن تأكيد هذا التمييز لم يكن يروق لأولئك الذين لم يكونوا على استعداد للتخلي عمّا أسماه فرويد، في حديثه عن الأميركيين «تثبيتهم الطبي»(*). وتتمثل أطروحة أخرى، بتوقيع رانك، في أنه «عندما نجعل الميول الليبيدية الفاعلة في التحويل واعية، نكون دومًا بصدد إعادة إنتاج وضعيات لم تكن واعية مُطلقًا، في الأعم الأغلب من الحالات»[100].

تكمن أهمية هذه الأطروحة في النتائج التي يمكننا استخلاصها منها، أي إن عملية جعل اللاوعي واعيًا لا تتمثل في توصيل معرفة وإنّما في المرور إلى الفعل. ذلك أن اللاوعي، تبعًا لفرويد، هو من حيث التعريف ما لا يمكن صوغه بالكلمات، مع أنه هو الذي يحدد هذه الصياغة عينها. ولا يمكننا، في هذا المقام، تجاهل أهمية الوقت الوسيط، الذي يتيح للشخص أن يستوعب «بشكل بعدي» معنى بقايا الذكريات الطفلية، التي لا يمكنه أن يفعل شيئًا بصددها، سوى تلقّي آثارها التي تتفاوت في صدمتها.

أما الأطروحة الأقرب ما يكون إلى لمس الطابع «النشط» من التحليل، كما يقترحه كلٌّ من رانك وفرنزي، فهي تلك التي تتعلق باللجوء إلى تقنية الإحباط الليبيدي باعتباره الوسيلة الجوهرية للحصول على التكرار. لقد سبق لفرويد أن لاحظ أن تحليل رُهابٍ

(*) تثبيت (fixation): مصطلح تحليلي نفسي يعني التشبث بوضعية معينة أو مرحلة معينة من مراحل النمو وعدم القدرة على تجاوزها. والمقصود بتعبير فرويد هو أن الأميركيين يصرون على التمسك بالنموذج الطبي والمرجعية الطبية بشكل جامد، لا قِبل لهم بتجاوزه.

(100) المصدر نفسه، ص 21. (التأكيد وارد في النص).

ما يلقي أحيانًا إضاءة كبيرة على معنى هذا العارض. إلا أن هذا لا يمنع، مع ذلك، هذا العارض من الاستمرار، ولو بشكل مخفف. وبالتالي يُستحسن، تبعًا له، الطلب إلى المريض أن يجابه الوضعية التي تشكّل موضوع رهابه ـ من مثل عبور الشارع وحيدًا [في حالة رُهاب الأماكن الفسيحة]. ويمكن عندها استعمال الليبيدو، الذي أحبط إشباعه من خلال العارض، في الشغل التحليلي. يبدو أن كاتبي المنظورات يدعوان إلى استعمال أكثر عمقًا، أو حتى أكثر تجريبيًّا، لهذا النوع من التدخل. تأتي بعد ذلك فكرة رانك الأكثر جرأة، كي لا نقول الأكثر نزوعًا إلى المغامرة. وتختص بمرحلة التحليل النهائية.

يمكن القول عن هذه النقطة، إن تطوُّر المريض الليبيدي «يُحَوَّل من مجال التثبيت الطفلي، إلى مجال التثبيت التحليلي»[101]. يجري تدخل المحلل عندها «على المسار الزمني ذاته: إذ يركز على الجزء الأخير من التحليل، أي على التحول من المجال التحليلي إلى المجال الواقعي، وهي مهلة محددة بدقة لإنجازه، بينما يميل ليبيدو المريض الذي يتبع مساره الآلي إلى التثبيت عندها على التحليل بمثابة بديل من العصاب». تبيِّن شروحات رانك من أين أتته فكرة هذه الطريقة لإنهاء التحليل، أو بالأحرى للانتهاء منه. إنها ترتبط في ذهنه، بقناعته بالعثور على مصدر للقلق أكثر عمقًا حتى من قلق الخصاء، وهو قلق يرجع في الزمن إلى صدمة الميلاد. إذ في الواقع ظهر كتابه الذي يحمل هذا العنوان مباشرة بعد نشر المنظورات. ذلك أن رانك كان مقتنعًا بأن كتابه هذا لا يمثّل أقل من ثورة في النظرية التحليلية النفسية، وأن التنبؤات سوف تصرخ لا محالة يا للفضيحة.

(101) المصدر نفسه، ص 25.

وهكذا لا عجب أن يكون قد أنهى فصله بتهديم منتظم للفكرة التي أُريد بناءُ كل عمارة العلاج التحليلي عليها: أي فكرة الشفاء من خلال «المعرفة وحدها». لا يحتج رانك على الطابع العلمي للاكتشافات الفرويدية. وإنّما ما يحتج عليه هو قدرة الشفاء المنسوبة إلى هذه المعرفة بشكل غير مشروع. إلا أنه كان يعرف ماذا يهاجم ومن يهاجم، من خلال هذا الاحتجاج. ذلك أن جونز كرس وفاءه لحقيقة النظريات الفرويدية، أكثر من تكريسه لفرويد ذاته، هذا إن لم يكن مقتنعًا تحديدًا بالسلطة غير المنازعة التي توفرها هذه الحقيقة بسخاء؟ كذلك كان هو حال شريكه المتواطئ أبراهام.

كان جونز وأبراهام يعرفان أن فرويد لن يستطيع عمل شيء ضد تصميمهما الذاتي، إلا إذا تخلى عن تصميمه إعطاء التحليل النفسي مكانة علم عابر للأوطان، وذلك أيًا كانت آراؤه وأمنياته. إذ ماذا يبقى من الدولية الفرويدية بدون ألمانيا والمملكة المتحدة. وهما دولتان أقام فيهما كلٌّ من أبراهام وجونز معاهد خاضعة كليًّا لإرادتهما. وكذلك ماذا يتبقى من الدولية بدون الولايات المتحدة؟ حيث لم يكن تأثير جونز أقل وزنًا.

لقد توقّع رانك جيدًا نقد أبراهام (الذي لم يتأخر)، والذي يذهب إلى أن الأفضلية المعطاة «للتصريف الأوّلي للانفعالات» أرجعت التحليل النفسي إلى عصر التفريج catharsis، وشكلت بالتالي نكوصًا نظريًّا لا يُغتفر. ولهذا لا ينسى أن يشير، قبل اختتام الفصل، إلى الفارق الهائل «ما بين نية البحث عن الذكريات بغية الوصول إلى الانفعالات، وإثارة الانفعالات بغية كشف اللاوعي»[102].

---

(102) المصدر نفسه، ص 39.

في الفصل الثالث بعنوان «استعادة تاريخية نقدية» يأخذ فرنزي الزمام. فيستعرض بعض التقنيات المغلوطة المطبّقة من بعض المحللين، وهي تقنيات تتطابق مع بعض مراحل تطور المعرفة التحليلية. ويتمثل أكبر أخطائها بالتعصب المهووس للتأويل الذي يؤدي بالمحلل إلى مجرد الاهتمام بالترجمة المعجمية للعبارات؛ من مثل الاهتمام بالدلالة الرمزية أو المجازية لأحد التداعيات، أو الاهتمام بالبعد التنكري لتداع آخر، ... إلخ. متناسيًا بالمناسبة أن الإضاءة على العبارات والمفردات غير المعروفة، لا تعدو كونها الشغل التمهيدي الذي لا غنى عنه لفهم مجمل النص[103]. هكذا «تُغَلِّب تقنية الترجمة هذه «صحة» التفصيل، متناسية أن الكل، أي وضعية المريض التحليلية بما هي كذلك، لها أيضًا دلالتها. وقد تكون هذه الدلالة هي الأهـم»[104]. يحيل التعبير الأخير هذا بدون شك إلى التحويل، في هذا المقام. ويستدعي نقد فرنزي إذًا مرحلة أخرى من تاريخ التحليل النفسي. وهي المرحلة التي قدّم فيها سيرج لوكلير (Serge Leclaire)، في سياقات أخرى ذات منحًى لاكاني، ملحوظة مماثلة. وذلك من خلال نقده، بدوره، التأكيدَ المفرطَ الموضوعَ على الدالات على حساب تجاهل المَوْضوع a [الآخر الصغير]، الذي لا يقتصر فقط على التحكم بألعاب الدالات، وإنّما يتضمن أيضًا حافز العلاقة التحويلية.

إلا أن النقطة التي يصر عليها فرنزي على وجه الخصوص تتعلق بهذا «الخطأ البائس المتمثل بالاعتقاد بأننا لا يمكن أن نُحَلِّل تمامًا بشكل كامل إلا من خلال التعرف على الصعيد النظري على كل تفاصيل وخصوصيات اضطرابنا»[105] ذلك أن المريض لا يتعلم شيئًا

(103) المصدر نفسه، ص 46ـ47.

(104) المصدر نفسه.

(105) المصدر نفسه، ص 57.

أكثر، أو شيئًا آخر غير ما يحتاج إليه للتخلص من اضطراباته الرئيسية، هذا من ناحية. ومن الناحية الأخرى، «من المعروف جيدًا» مما سوف يتعين أخذه بالحسبان، أن الرغبة في أن نعلم والرغبة في أن نتعلم يولّدان موقفًا نفسيًا لا يتواءم إلا قليلًا مع تيسير التحليل».

ولا يفوّت فرنزي أن يضيف ملحوظة بهذا الصدد: «ويَصُح هذا أيضًا بالنسبة لأولئك الذين يباشرون تحليلًا بهدف التعلم وحده (مما يسمى التحليل التعليمي). وإنه لمن أسهل الأمور أن تنزاح المقاومات إلى المجال الفكري (العلم)، وأن تبقى بذلك بدون تفسير»[106]. ذلك أن الرغبة بالتعليم والرغبة بالتعلم يتكاملان بامتياز. وهكذا يبتلع المتعلم إذًا كل ما ينقله إليه المعلم، معتقدًا أن ذلك سوف يشكّل عدّته للعمل مستقبلًا. وهكذا ينتهي المطاف، بشكل لا مفر منه، بالتحليل، الذي أصبح نوعًا من التواطؤ حيث تفلت منه المقاومة، بالتماهي بالمُحَلِّل. وبالطبع فإن مثل هذه الأفكار لم تكن من النوع الذي يُسِرّ المحللين التعليميين في ذلك العصر، أولئك الذين تَصَعَّدَ استياءهم عند قراءة الملاحظات التي أضافها فرنزي في السطور اللاحقة حول موضوع التحويل النرجسي المضاد لدى المحلِّل.

وبالكاد استحضر فرنزي طريقته النشطة، في المقطع قبل الأخير من فصله. إذ يقول إنها «تكمن في قبول الطبيب إلى حد ما، بأن يقوم بالدور الذي يمليه عليه لاوعي المريض»[107]. في الواقع، يمكننا تصوُّر محلِّل معيّن ينخرط في العملية بحيث يستحضر طيف أب قاسٍ، أو أم نابذة، أو منافس مكروه. وذلك كي يثير ضمن العملية التحليلية ذاتها، انفعالات من النوع الذي يكرر تلك التي شعر بها المريض، أول مرة،

(106) المصدر نفسه.

(107) المصدر نفسه، ص 62.

في مرحلة قديمة من حياته الطفلية؛ وبالتالي كي يسهّل أيضًا إعادة تكوين الوضعية قيد البحث، إن لم يكن إعادة تذكّرها. ويقدّر فرنزي أن استحضار هذا النشاط يستدعي كتابة فصل آخر توكل مهمته إلى رانك، يعالج فيه مسألة التفاعل ما بين النظرية والتطبيق.

كانت التقنية التحليلية النفسية، في الأصل، تبعًا لرانك، وظلّت حتى اللحظة التي كتب فيها، نموذجًا من العلاج السلبي للعُصابات، تهدف إلى القضاء على الأعراض، من خلال إبراز جذورها اللاواعية إلى الوعي.

يرتكز العلاج إذًا على نوع من «المعرفة» إلا أن التحليل قد بيّن عمليًّا «ولأول مرة، أن هناك [....] نمطين من المعرفة، معرفة عقلية، ومعرفة قائمة على «قناعة» عميقة»[108]. ولكن رانك لا يذكر ما يعنيه بتعبير «قناعة». إلا أنه يبدو لي من غير المشكوك فيه أن المقصود هو الإحالة إلى الشخص، باعتباره «يتبنى» هذه المعرفة أو لا يتبناها، كما سيقول لاكان بعد عدة عقود. ويتابع رانك قائلًا، يبدو أننا هنا بصدد أحد الأسباب التي من أجلها يطالب التحليل النفسي بمكانة مستقلة ضمن نظام المذاهب العلمية. فبالنسبة إلى التحليل لا تكفي «قابلية التصديق» و«الضرورة المنطقية» بمثابة محكات للحقيقة. إذ لا بد فوق ذلك، من تدخُّل إدراكٍ مباشر، أو تجربةٍ معيشة. إنّما هنا أيضًا، هذا التمييز الذي أشار إليه رانك، ما بين الحقيقة العلمية والحقيقة في التحليل النفسي، يتلاقى مع التمييز الذي أجراه لاكان لاحقًا، مستعينًا في ذلك بتجديد التفكير الإبستمولوجي منذ أيام بوبر (Popper) والذي أوضحه بمثابة تمييز ما بين المعرفة العلمية من ناحية، والمعرفة اللاواعية من ناحية ثانية، أي تلك المعرفة التي تتجلى بمثابة حقيقة من خلال شكل بروزها الذاتي تحديدًا.

---

(108) المصدر نفسه، ص 65.

انطلاقًا من هذا التوضيح يتقدّم رانك نحو استنتاج يبدو غريبًا أول وهلة. إذ يقر بأن التقنية التحليلية النفسية هي في آن واحد أداة عملية للشفاء، وأداة للمعرفة. ولا يمنع، بالنسبة إليه، أن نكون هنا بصدد «وجهين مختلفين كليًّا، إلا أنهما يتماسان ويتقاطعان، ويتشابكان، تبعًا للمنظور المعتمد في النظر في المسألة. فإذا اعتبرنا التقنية التحليلية بمثابة وسيلة لاكتشاف وقائع جديدة، ومعطيات سيكولوجيّة جديدة، بمعنى إذا اعتبرناها بمثابة وسيلة مخصصة لاستقصاء الحياة النفسية، يمكن القول عندها إن قيمتها العلاجية هي مجرد مصادفة محضة؛ وفي المقابل، إذا نظرنا من وجهة نظر علاجية، فإن نتائجها العلمية سوف تكون مجرد آثار جانبية محمودة»[109].

يضعنا هذا الاستنتاج في موقف حرج: إذ كيف يمكن أن يكون العلاج والمعرفة منفصلين ومتشابكين هكذا معًا؟ إلا أنه يجب أن نأخذ بالحسبان ما يقوله رانك، في موضوع آخر، أي إن ما نحن بصدده في التقنية التحليلية هو علاقة الذات بالحقيقة بمثابة «تجربة مباشرة، مستقلة عن ضرورات المنطق». في هذه الحالة يمكننا تحديد المعرفة التحليلية باعتبارها تنظر لعلاقة الذات بتلك الحقيقة. وذلك من خلال الحرص على التمييز الجيد ما بين حقيقة اللاوعي هذه ومسألة معرفة نوعية الشروط التي تيسِّر انبثاقها، محدثة تأثيرًا علاجيًّا بمعنى الكلمة.

وإذ يتحول رانك إلى الحديث عن تاريخ التحليل النفسي، يشدد على الضبط المتبادل بين المعرفة من خلال التجربة والتجربة من خلال المعرفة السالفة. وهو يصر على نتائج هذا الضبط المزدوج. وذلك بدءًا بنظرية بروير وفرويد الأولى عن تصريف الانفعالات

---

(109) المصدر نفسه، ص 66.

الحبيسة، وانتهاء بأعمال فرويد الأخيرة، الهادفة إلى إعادة إطلاق سيكولوجيا الأنا، التي تم تجاهلها سابقًا لصالح دراسة الليبيدو. وهو يستنتج انطلاقًا من هذه الالتفافة التاريخية، بأنه يتعين علينا أن نحدد بعناية ما هو العلاجي بالمعنى الدقيق للكلمة، الذي يتبقى من هذه العمارة النظرية الهائلة. وهكذا، بدلًا من ارتكاب الخطأ المتمثل في استخدام النظرية في مجملها بصيغة علاجية، يتعين علينا بالأحرى التساؤل عمّا يلائم التطبيق الطبي العلاجي، وما يتبقى فيها بمثابة معرفة سيكولوجيّة عامة. لأن هذا النوع من المعرفة ما فوق النظرية غالبًا ما أصبح يشكّل عقبة أمام المهارة التطبيقية. وهكذا يختم فصله بالصيغة التالية: «إذا كان لا بد من توصية الممارسين العمليين بأن يسدوا ثغرات معرفتهم النظرية من خلال تدريب موازٍ وأن يضعوا جانبًا تحليلهم الذاتي، يتعين عندها نصح المنظّرين المتحمسين أن يضعوا جانبًا وبقدر الإمكان اهتمامهم النظري بالتحليل التطبيقي، وأن يقاربوا كل حالة جديدة بأسلوب جديد، أي أن يتجنبوا الانغلاق على التجارب الجديدة»[110].

يقوم فرنزي بكتابة الفصل ما قبل الأخير بعنوان: «نتائج». يبدأ بملاحظة أن بدايات التحليل النفسي، التي كانت ذات صبغة تطبيقية محضة، ولّدَت «مفاهيم علمية عن بنية الجهاز النفسي في نشاطه الوظيفي، وأصوله الفردية والتطورية، وانتهاءً بأسسه البيولوجية أي «نظرية النزوات»». لقد كان فرنزي مقتنعًا فعليًّا بالأساس البيولوجي للنزوات، وذلك على غرار كل المحللين الأوائل. وفي الآن عينه اصطدم بالنفور الشديد الذي تمثّله هذه النزوات من إعاقة للإشباع، وذلك على النقيض من الحاجات. أما نحن فنلاحظ من جانبنا

---

(110) المصدر نفسه، ص 74.

في هذه الصعوبة، بذور النظرية اللاكانية حول الرغبة. وبالطبع لا ينطبق ذلك على فرنزي الذي يتابع مؤكدًا أن هذه المفاهيم العلمية المتعلقة بنظرية النزوات «قد انعكست إيجابًا على الممارسة التحليلية وتمثلت نتيجتها الرئيسة في اكتشاف عقدة أوديب بمثابة العقدة النواة للعُصابات، وإبراز أهمية تكرار العلاقة الأوديبية في الوضعية التحليلية (أي في التحويل)»(111).

يبدو لي أن استطرادًا كهذا، بصرف النظر عمّا يمكن أن نفكر بصدده، بالغ الدلالة بحد ذاته. إذ يمثّل مؤشرًا ممتازًا لكون اكتشاف الأوديب، لا يأخذ معناه تحديدًا، إلا بمقدار اندراجه ضمن نظرية عامة في الرغبة. وهي نظرية يتمثل فيها حجر الزاوية، تبعًا للاكان، في ما يشكّله تدخُّل اللغة من خلال الطلب، من قلب لعلاقة الذات بنظام الحاجات.

اعتبر فرنزي أن لب التدخل التحليلي لا يتمثل لا في التحقق من الأوديب، ولا حتى في مجرد تكراره، وإنّما هو يتحقق في «فصل الليبيدو الطفلي» عن تثبيته على موضوعاته الأولى. وهنا تُطرح إذًا مسألة الكيفية التي بواسطتها يجري هذا الانفصال. كما ندرك شبه استحالة الإجابة عن هذه المسألة، طالما لم نأخذ بالحسبان طابع الرغبة الذي يؤدي دور الوسيط، والصلة البدائية التي يقيمها بالطلب، أي باختصار طالما لم نأخذ بالاعتبار رغبة الآخر الكبير. أما في ما يتعلق بفرنزي، فإنه يوضح فكرته قائلًا: «بينما كنا نجهد سابقًا للحصول على الأثر العلاجي من خلال ردة فعل المريض على التفسيرات المقدمة له، نرغب الآن في وضع المعرفة المكتسبة بواسطة التحليل النفسي كليًّا في خدمة العلاج، من خلال التوليد

(111) المصدر نفسه، ص 79.

المباشر للتجارب المعيشة الملائمة، بناءً لمعرفتنا»[112]. فأي معرفة مكتسبة تنشط في هذا المقام؟ هذا ما يجيب عنه فرنزي في المقطع التالي: تكمن هذه المعرفة أساسًا في القناعة بالأهمية الكونية لبعض الأحاسيس الأساسية المبكرة (من مثل عقدة أوديب)، والتي يعاد تحريك أثرها الصدمي خلال التحليل (على غرار «العلاجات المجددة للنشاط» في الطب)، وبتأثير من التجربة الأولى التي يتم الشعور بها أول مرة بشكل واعٍ في الوضعية التحليلية، يجري تصريفها بطريقة أكثر ملاءمة»[113].

يكمن كامل مدى هذا المقطع في المعنى الذي نعطيه لتعبير «التي يتم الشعور بها أول مرة بشكل واعٍ في الوضعية التحليلية». إذا كان ذلك يعني، أن الذات تتعرف إليها تَبعًا للفكرة التي تذهب إلى القول «بجعل اللاوعي واعيًا»، أي العبور إلى المعرفة، عندها سوف يناقض كل مشروع رانك وفرنزي ذاته. أما إذا تذكّرنا أن الوعي هو مجال ما هو قابل للصياغة اللفظية، عندها سوف يتضح فكر فرنزي. بالإمكان أن نتصور جيدًا ما يعنيه «المرور بتجربة بدائية بالنسبة إلى الطفل. فمن الممكن على سبيل المثال، أن يكون الطفل قد سمع جملة من أحد والديه، أو لمح مشهدًا ما، حيث تتكشف جنسانيتهما. يمكن في الواقع اعتبار تجربة من هذا القبيل صدمية لأنها تترك الطفل ضحية لصدمة انفعالية. وسوف تكون هذه الصدمة أكثر عنفًا لأنها غير قابلة للصياغة الكلامية، كما أنها تتجاوز كل إمكانية لصياغتها في خطاب ممكن، ولا يمكنها بالتالي إلا أن تطبع مجرى حياته. وتبعًا لفرنزي، يمكن لهذا النوع من المعيش، أن يتكرر، بل هو يجب أن

(112) المصدر نفسه، ص 81.

(113) المصدر نفسه.

يتكرر، في التحويل، ما يعطي المحلل الفرصة لإبراز مصدره في التجربة البدائية. موجز القول، يبدو لي أن إصرار فرنزي على المعيش أو المشعور به، لا ينفصل ألبتة عن الطابع الصدمي لتجارب الحياة الطفلية الأولى.

أما الفصل الأخير بعنوان «منظورات» فقد كتبه رانك.

يقول رانك، لم يكن من الممكن، كتابة تاريخ مستفيض للتحليل النفسي من زاوية التفاعل ما بين النظرية والتطبيق. إلا أن ما قيل في هذا المجال يتيح التكهن بمسارات التطور المقبلة. فالمعنى المزدوج، النظري والعملي، للتحليل النفسي، يجب أن يؤدي إلى صدارة المعنى النظري أحيانًا، والمعنى العلمي في أحيان أخرى. ويشير رانك إلى أنه «في التذبذب الأقصى للحركة البندولية هذه، فإن التوجه مفرط التنظير هو الذي ساد، كما تجلّى من الانطباع العام في مؤتمر برلين الأخير» [أيلول / سبتمبر 1922].

لا أقول، إن رانك يلمّح في هذا الصدد إلى النقد، بل هو يلمّح إلى التهجم المنتظم على كلٍّ من أبراهام وجونز وشلّتهما، من أنصار الشفاء من خلال المعرفة. وبالتالي فهو يوضح أن من الخطأ التفكير «بأننا نبخس من قدر النظرية أو المعرفة بحد ذاتها [...]. إلا أننا نعتقد، من هذا المنظور، أن تغييرًا في اتجاهنا السابق أمر لا مفر منه. فاليوم كما بالأمس، نحن من أصحاب الرأي القائل بأن المحلل، مثله مثل الاختصاصي في أي مجال آخر، لا يمكنه ألبتة أن يكتفي بما حصّله من المعرفة»[114]. وبتعبير آخر، فالمعرفة الجديرة بهذا الاسم لا يمكن أن تكون مجرد تحصيل، إذ إن معرفة مغلقة من هذا القبيل، أو مجرد التكرار لا تعدو كونها معرفة دوغمائية.

---

(114) المصدر نفسه، ص 88.

هذه البيّنة تهيّئ وتستدعي الملاحظة ما قبل الأخيرة، التي ما زالت حتى اليوم تنغّص بال مؤسسي المعاهد التحليلية النفسية. ولسوف تستمر في تنغيص بالهم، في كل زمان ومكان، في المواضع التي تولّد الألم. ويؤكد رانك بهذا المقام، بأنه «كما في حالات التحليل العلاجية، فإن مجرد نقل المعرفة المدرسية قد اندرج ضمن أمراض طفولة هذا المذهب، إذ إننا نعتقد أن «التحليل التعليمي» الحقيقي لا يتميز في شيء من التحليل العلاجي»[115]. وبالتالي، تلك هي بالطبع نقطة الضعف في هذا المذهب. ذلك أنه إذا كان التحليل التعليمي الحقيقي هو علاجي تحديدًا، فما هي ضرورة وجود محللين تعليميين؟ ولكي يذهب رانك إلى أقصى مدى تفكيره ويلعب على المكشوف مع الزملاء أعضاء اللجنة، التي أصبح انفجارها محتومًا، ينهي كلامه بالذهاب إلى مداه الأقصى. وذلك بالتعبير عن انحيازه الكامل، هو وفرنزي، إلى المفهوم الفرويدي حول التحليل [الذي يمارسه المحللون من غير الأطباء].

عندما نُشر كتاب **المنظورات** في كانون الثاني/ يناير 1924، كان له وقع الزلزال. ذلك أن كتابًا من هذا القبيل كان يهدد مباشرة الجمعيات والمعاهد التحليلية النفسية القائمة في ذلك العصر. وبالتالي لم يتأخر مؤسسوها، وفي مقدمهم أبراهام، عن الكلام عن «الخيانة»، وحتى عن «الهرطقة»، إذ كان الأمر يتعلق بنص نُشر بدون التشاورالمسبق مع الرفاق أعضاء اللجنة. تمامًا كما كان حال كلٍّ من كتاب **تلاسّا** لفرنزي، وكتاب **صدمة الميلاد** لرانك، اللذين تبعا الكتاب المذكور على التوالي.

---

(115) المصدر نفسه.

ونظرًا لحرص فرويد الأبوي على استعادة السلام ضمن اللجنة التي كان يأمل أنها ستؤمّن دوام أعماله، حرّر رسالة دورية، بتاريخ 15 شباط/ فبراير 1924. كانت نبرتها صريحة ومنصفة، وأُبرز، من جانبي، ما فيها من تقديرات متعلقة بكتاب **المنظورات**.

يحيي فرويد ألق هذا الكتاب وما يحمله من جديد، وخصوصًا تصويبه أفكاره (فرويد) المسبقة عن التكرار، الذي كان يعتبر حدوثه خلال التحليل بمثابة حدث مؤسف. إلا أنه يأسف لأن هذا الكتاب لم يقدِّم فكرة واضحة بما يكفي عن التعديلات التقنية التي يتمسك بها الكاتبان، والتي يكتفيان بالإيماء إليها. ومن ناحية ثانية، لا يخفي فرويد شكوكه المتعلقة باقتصاد الوقت الذي يفترض أن توفره طريقة فرنزي النشطة في التحليل. أما بصدد المسائل التقنية التي تطرح ذاتها، فيعتبر فرويد أن الكاتبين على صواب تام في أن يتساءلا فيما إذا لم يكن يتعين علينا، أن نتَّبِعَ طرائق مغايرة، على صعيد الأهداف التطبيقية. ويقترح أن نركن إلى التجربة في هذه النقطة، على أن نقوم بجردة حساب النتائج في ما بعد.

وبانتظار ذلك، يؤكد ضرورة الحذر من أي محاولة لإدانة ممارسة من هذا القبيل من خلال وصفها بالهرطقة بشكل مسبق. وفي ما خصه شخصيًّا، فإنه سوف يستمر في ممارسة التحليل «الكلاسيكي»، بروحية الشك هذه نفسها، وتمام الاستعداد للامتثال لاستنتاجات التجارب المستقبلية. ويوضح قائلًا في ما يخصه شخصيًّا، أنه يرى سببين كي لا يغيّر شيئًا من عاداته. يتمثل السبب الأول الذي يبرزه، في كونه لم يعد يأخذ عمليًّا في التحليل أي مرضى، وإنّما يقتصر على الطلاب، وأنه من الهامّ أن يتعلم هؤلاء كل ما يمكنهم تعلُّمه

بخصوص «العمليات الجوانية»[116]. أما السبب الثاني الذي يضيفه بمثابة استطراد، فيتمثل بأننا «لا نستطيع إدارة التحليلات التعليمية تمامًا كما ندير التحليلات العلاجية».

وهو استطراد مشؤوم. إذ رأينا كم كان فرويد حريصًا على التوفيق ما بين تلاقي الآراء واختلافها ضمن اللجنة. كما أنه بدا حريصًا في رسالته الدورية على التوفيق بين روحية البحث العلمي وسلطة إعداد المحللين ضمن الرابطة الدولية للتحليل النفسي. ذلك أن هذه السلطة كانت تُقَدّم بالتأكيد بمثابة سلطة إعداد علمي، إلا أنها قد أصبحت في الواقع سلطة بيروقراطية. يبقى إذا نحيّنا التساؤل عن هذا التقديم ذاته، أن فرويد يصادق في الجملة الاستطرادية على ما يفعله رانك وفرنزي. ويمكننا أن نتخيل بالتالي الأثر المباشر الذي كان أبعد ما يكون عن التوفيق، بل أدى على العكس إلى تفاقم السخط بين الطرفين المتخاصمين، وصولًا إلى القطيعة.

رأينا في الفصول السابقة خلفية مواقف كلٍّ من رانك وفرنزي. أما أرنست جونز، الذي انتظر على الدوام كي يعرف إلى أي جانب سوف ترجح كفة ميزان القوى، فرأى جيدًا أنها ترجح لجانبه، وكذلك لجانب أبراهام. وهما يرأسان معهدي التحليل النفسي الأكثر قوة وتأثيرًا، وكلاهما يعاني مرض فرط السواء النموذجي، إذ هما على قناعة تامة بأنهما خاليان من أي لوثة عُصابية. يقر مؤرخو التحليل النفسي بالإجماع بأن جونز لم يغفر قَطّ لفرنزي أنه كان محلِّله. والحقيقة أن فرنزي كان محلِّل جونز بناء على نصيحة فرويد. ويبدو أن جونز كان مقتنعًا، رغم كل البيّنات المضادة، أن أبا التحليل النفسي سوف يفكر في أن يجعله وهو في سن الرابعة

(116) يقصد فرويد بذلك كلٍّ من العمليات الأولية وآليّات الدفاع.

والثلاثين، ولي العهد البديل، بعد ردة يونغ وانسحابه. وكان طموحه وما يضمره في نفسه مماثلًا لطموح أبراهام. إذ اعتبر كلٌّ منهما ذاته الأمين النهائي على الشرعية، التي تؤسس لأي سلطة في مجال التحليل النفسي[117].

يؤكد أبراهام، في الرسالة التي كتبها بتاريخ 12 شباط/فبراير 1924 جوابًا عن رسالة فرويد الدورية، أنه غير معني ألبتة بأن يقوم بمطاردة الهراطقة. ثم يتابع قائلًا: «لا يمكن أبدًا لأي نتائج مهما كان نوعها، إذا ما تم الحصول عليها بطريقة مشروعة تحليليًّا، أن تؤدي بي إلى الشعور بشكوك على هذا القدر من الجدية. نحن هنا بصدد شيء مختلف. فأنا أتلمس إشارات تطوُّر يشكِّل تهديدًا لمسائل حيوية في التحليل النفسي. وأنا مضطر، مع حزني الشديد بسبب ذلك، أن أطلق تحذيرًا ليس هو الأول خلال العشرين سنة من حياتي التحليلية النفسية. وعندما أضيف أن هذه الوقائع قد سلبت مني جرعة هامة من التفاؤل الذي واكب ملاحظتي لتقدُّم عملنا، يمكنك عندها استنتاج مدى عمق قلقي».

إلا أن هذه الرسالة تبقى مجموعة من الجمل الجوفاء إذا ما استبعدنا منها هذه المقتطفات من التحذير التنبؤي، والأمل الخائب، والقلق العميق. وذلك طالما لا يقول لنا من كتبها كيف يتوصل إلى التعرف على أن نتيجة محددة حصل عليها بطريقة تحليلية مشروعة، وبالتالي ما هو قوام هذه الشرعية على وجه العموم. وكذلك، طالما لم يقل لنا ما هي الإشارات التي تتيح له أن يتلمس تهديدًا حيويًّا للتحليل النفسي.

---

(117) Louis Beirnaert, *Aux frontières de l'acte analytique,* Paris, Seuil, 1987, p. 112.

في رسالة دورية أخرى بتاريخ 25 شباط/ فبراير 1924، يعبّر فرويد عن سروره لأنه طمأن أعضاء اللجنة بصدد بعض النقاط، إن لم يكن كلها. ويعلن عن استعداده لعمل كل ما في وسعه لتقديم المزيد من التوضيح للأمور، كما يعبّر عن أمله بأن لقاء يسبق مؤتمر سالسبورغ الذي سوف يعقد في نيسان/ أبريل 1924، سوف يتيح استمرار تبادل وجهات النظر. وكم كانت خيبة أمله حين تلقى رسالة جوابية من أبراهام، تقطع الطريق على كل آماله في «تبادل الرأي» مستقبلًا، حيث يكتب أنه بعد قراءة متأنية لكلٍّ من كتابي **المنظورات وصدمة الميلاد**، لا يمكنه إلا أن يتبيّن أعراض نكوص في المجال العلمي، متطابق في أدق تفاصيله مع تلك الأعراض التي أدت إلى رِدَّة يونغ، ونبذه للتحليل النفسي. لم تكن رسالته إلا لاستبعاد أي مصالحة ممكنة. وبالطبع، لم تتضمن كذلك أي كلمة عن الأعراض موضع البحث، ولا عن الأعراض السابقة لها لدى يونغ.

ماذا فعل فرويد إزاء هذه الوضعية غير المتوقعة في السيناريو الأوديبي الذي نصوره، حيث بدا له أن أبناءه قد وجدوا وسيلة جديدة لقتله، من خلال الاقتتال في ما بينهم أمام ناظريه؟ لقد انسحب بكل بساطة. قرر، هو الذي كان يخيّم عليه خطر الموت المعلن، أن لا يذهب إلى مؤتمر سالسبورغ. وهكذا بقي مؤتمر برلين في العام 1922، آخر مؤتمر تطؤه قدماه. ثم ترك رانك يكتب إعلان حل اللجنة (التي لم تعمّر أكثر من اثنتي عشرة سنة في صيغتها السرية الأولية)، واكتفى بمشاركة رانك في توقيع هذ الإعلان.

في الحقيقة، ظل «أبو عقدة أوديب» أسير سراب المكانة الأبوية. أعني بهذا القول، أن اكتشاف فرويد لعقدة أوديب، كان على وجه التحديد التحقيق الأسمى لرغبته في لبس العباءة الأبوية. وهنا نلمس

ما بقي بدون تحليل في رغبة فرويد. فرنزي وحده وضع الأصبع على ذلك، عندما لاحظ، بشيء من المرارة أن «فرويد اكتشف عقدة أوديب... لاستعماله الشخصي».

لنفكر في هذا الأمر. كتب أبراهام قائلًا إن «رانك أو يونغ هما، على وجه الإجمال، شيء واحد»، أي جواب على ذلك يمكن أن يكون أكثر بساطة وصراحة من الجواب التالي: «حيث إن هذه هي وجهة نظرك، فما عليك إلا نشرها. دار النشر (Verlag) بتصرفك، كما هي بتصرف أيٍّ كان. وسنرى حينها ماذا سيكون جواب رانك عليها. وبالانتظار، أنا لا أستطيع أن أجيب نيابة عنه». وبالتأكيد يستدعي جواب من هذا القبيل رؤية مغايرة جدًا لأعضاء اللجنة: أي ليس بمثابة أبناء، وإنّما بمثابة محللين. وإضافة إلى ذلك، كان يمكن أن يضع حدًا لاحتكار الرابطة الدولية (IPA) في مجال إعداد المحللين. ذلك أن فرويد كان بإمكانه تقبُّل أن الاتفاق على المفاهيم الأساسية لتعليمه، لا ينفي بالضرورة التباين على صعيد نقاط أخرى. وكان بإمكانه، على وجه التحديد، تقبُّل عدم الوفاق معه بصدد وجهي التحليل النفسي (بمثابة تطبيق وبمثابة نظرية)، وبالتالي عدم الوفاق معه بصدد مفهوم التحليل التعليمي. إلا أن ذلك لا يحول دون بقائه مقتنعًا شخصيًّا بضرورة التحليل التعليمي، الذي جعل منه مصدر دخله الرئيس. كما أنه ظل مقتنعًا بصلاحية طريقته، بما تتضمنه من تعليم عمّا يجب أن يعرفه الطالب بصدد العمليات الجوّانية. لم يكن لديه إذًا، أي مبرر لتعريض وحدة إدارة الـ (IPA) للخطر، وكذلك لتدويل التحليل النفسي، ولا سيما انطلاقًا من مجرد تجربة قائمة، ربما يكون لها ثمنها، إلا أن نتائجها كانت لا تزال موضع شك.

قرار فرويد عدم الذهاب إلى مؤتمر سالسبورغ، (حيث كان يُفترض أن تسوى الأمور أمام الجميع وليس ضمن اللجنة السرية)، لا يزال يبسط عواقبه في تاريخ التحليل النفسي. ذلك أن الأمر لم يقتصر على دفن إسهام رانك وفرنزي، وإنّما شمل كذلك، على وجه الخصوص، دفن الأسئلة الشائكة التي طرحاها. وحتى يومنا هذا، بعد مِضي ما يقرب من قرن من الزمان، لم يجرؤ أيٌّ من أعضاء الرابطة الدولية الرسميين، ولا أيٌّ من أولئك الذين تولّوا زمام اللجنة السرية منذ مؤتمر إينسبروك في العام 1927، على نبش هذه الأسئلة. إذ إننا ما زلنا حتى الآن لا نعرف، في أي تحليل نفسي، ما هي المعايير التي تخوّل أحدهم وظيفةَ محللٍ نفسي. حتى إننا لا نعرف إذا كان المحلل التعليمي هو معلّم أم محلِّل، ما يشكّل غموضًا أكدته هيلين دويتش في مداخلتها في مؤتمر إينسبروك[118]. وبسبب غياب الأجوبة عن هذه الأسئلة، سوّيت مسألة إعداد المحللين من خلال الرجوع إلى إجراءات داخلية، شبّهها بعض المؤرخين بطقوس المُسوح[119].

وبالتأكيد، فإن مشكلة إعداد المحللين، بحد ذاتها، ضمن إطار الرابطة الدولية لم تعد موضع اهتمام ألبتة، في أيامنا هذه. ولم نقم بمقاربتها من جانبنا إلا لأن الرقابة التي فُرضت على الأسئلة المطروحة في العام 1922، كان لها عواقب مذهلة وغير متوقعة. ذلك أنها أدت، لأول مرة في تاريخ العلوم، إلى أن ينتظم مذهب، يريد اكتساب صفة العلمية، مؤسسيًّا بمثابة كنيسة.

---

(118) انظر: Douglas Kirsner, *Unfree Associations, Inside Psychoanalytic Institutes,* Maryland, Jason Aronson, 2009, p. 241-242.

(119) المصدر نفسه، ص 234 وما يليها.

القسم الثاني

النظرية التحليلية النفسية في الإيروس

الفصل الأول

مدخل إلى الفارق الجنسي
نموذج سوسير

إلى كلودين نورمان

بدأ لاكان تعليمه بإطراء العودة إلى فرويد، وبتقديم نفسه بمثابة القارئ له. ولا يعني القارئ في هذا المقام، أنه طرح نفسه بمثابة مفسر يدّعي شرح ما يعنيه الكاتب. وإنّما تمثل الأمر، بالنسبة إليه، بالعودة إلى المفاهيم الموروثة عن فرويد، بغية تنقيتها من أوجه الغموض التي تتضمنها. ذلك أن فرويد استمد، في الواقع، مفاهيمه من اللغة الألمانية الدارجة، ما يجعل كل قارئ يتخيل أن باستطاعته الوصول المباشر إلى ما تعنيه مصطلحات من مثل «الكبت»، و«النزوة»، و«الجنسانية»، ... إلخ.

إلا أن مشروع لاكان يتجاوز ذلك أيضًا. إذ لم يطرح على نفسه مهمة أقل من إعطاء المفاهيم الفرويدية صرامة علمية، إن لم يكن رياضية، لأنه كان بصدد إدماجها في مذهب علمي متكامل يتمثل الرهان فيه على تماسكها. ويتعين قياس التماسك هذا بجدارته في إيجاد الحلول للتناقضات التي تجابهنا بها أعمال فرويد من قبيل: كون التحويل هو محرك التحليل والعقبة التي تعترض إجراءه؛ وكذلك الأنا بمثابة موضوع نرجسي والقائم بوظيفة الواقع، ... إلخ. يضاف إلى ذلك، أن فاعلية هذا التجديد المفهومي يجب أن تُثبت جدارتها في مجال الآثار العلاجية للتحليل النفسي. في الواقع، إن الفكرة القائلة

بأن العلاج التحليلي يتمثل في نقل المعرفة التي اكتسبها المحلل إلى المريض، من خلال الاستماع إليه، أو في تحويل ما كان لاواعيًا لديه إلى حالة الوعي، كل ذلك لم يلبث أن أخفق تمامًا. ذلك أن معرفة المحلل تظل مقطوعة عمّا يمثّل الحقيقة بالنسبة إلى المريض. كما أن حقيقة التأويل تظل مقطوعة عمّا يشكّل معرفة، عند المريض. ولهذا السبب بالذات كتب فرنزي ورانك كتابهما بعنوان **منظورات في التحليل النفسي**، حيث حاولا إعطاء «دوافع أخرى لتأثير التحليل العلاجي».

في الحقيقة، تم الاعتراف مبكرًا جدًا بالطابع المحدود لهذا الأثر. إذ كان فرويد أول من أقرّ بفشل تحليل دورا(*). وإذا كان تحليل رجل الذئاب(**) ساعده بدون شك على الحفاظ على رغبته في السيطرة الشرجية على المرأة التي أحبها، يُطرح هنا التساؤل عما إذا لم يكن ذلك مقابل جعله معتمدًا على التحليل طوال حياته. حتى إنه ليبدو أن التحويل التحليلي النفسي قد أصبح السند الوحيد لنرجسيته. ذلك أنه مع خسارته كل ثروته، ظل يعتبر نفسه على الدوام بمثابة شخصية من الصف الأول في تاريخ الحركة التحليلية النفسية الشهيرة. أما بالنسبة إلى رجل الجرذان، فلقد تساءل لاكان عما إذا كان موته في

(*) دورا هي مريضة فرويد الهستيرية الشهيرة. وقد عرضها في كتابه **خمس حالات في التحليل النفسي**.

(**) رجل الذئاب (L'homme aux loups): هو بدوره إحدى الحالات التي عرضها فرويد في كتابه **خمس حالات في التحليل النفسي**. وهي حالة عصاب طفلي حدث في سن 4ـ5 سنوات واتخذ شكل رهاب الحيوانات. وتأتي التسمية من الحلم الذي رواه المريض لفرويد وفحواه أنه استيقظ مذعورًا حيث رأى نافذة غرفة نومه تفتح تلقائيًا، وعلى شجرة مقابلة لها تجثم خمسة ذئاب بيض ذوات ذيول طويلة، وتحدق فيه بدون إبداء أي حركة.

أثناء الحرب لم يكن سوى **مرور إلى الفعل**، يتعين أن يُدرج في سياق تحليله. نحن هنا بصدد فرضية يستحيل تأكيدها، إلا أنها تظل معقولة. فلقد أخرج فرويد، في الواقع، الهوام الأساسي لدى مريضه من مكمنه، بنفاذ بصيرة منقطعة النظير، والمتمثل في: أن يغمر بحيواناته المنوية جسد السيدة التي أعجب بها أيما إعجاب. ولكن، إذا رميت في وجه شخص ما هوامه الأساسي، تاركًا إياه نهبًا للاكتئاب وللهوس الخفيف تجاه سراب كيان ممثلن، فما الذي يتبقى له كسبب للوجود؟

استدعى التجديد المفهومي الذي بدأه لاكان، تغييرًا في وجهة النظر. فبدلًا من تركيز الانتباه على الفارق بين المُحَلِّل والمريض، يتعين فعلًا فحص علاقة الذات بما يتجاوز الدلالات التي تتشكل، في خطابها الخاص ذاته. وهكذا تحل وجهة نظر **الذات مع ذاتها** محل وجهة النظر **ما بين الذاتية**. انطلاقًا من ذلك، يتضمن هذا الإحلال أن لا يستمد التحليل النفسي مقدماته ومبادئه الموجهة من البيولوجيا، وإنّما هو يستمدها من اللسانيات. وبشكل أخص من تفكير دو سوسير بموضوع العلاقة بين الدال (signifiant) والمدلول (signifié) خصوصًا خلال السنوات ما بين الخمسينات والستينات. ذلك، لأن الرغبة، غير القابلة للتهذيب، لا تحدد الذات في أفعالها أقل من تحديدها في **أقوالها** حيث تجد الفرصة في إسماع صوتها. وكما طُرحت المسألة لدى لاكان، فإنها تتمثل إذًا في معرفة ماذا يمكن لتكوينات اللاوعي أن تحمل لنا من جديد في ما يخص الدال، وعلاقاته بالذات المتكلمة، كما في المدلول.

من المتعارف عليه عمومًا أن الاشارة، بالنسبة إلى سوسير، مكوّنة من ثنائية لا ينفصل كل مكوّن منها عن الآخر. إذ ليس هناك دال، ولا حتى مَعْلَم يبيّن الدال، إلا بفضل المدلول؛ كما لا يوجد مدلول إلا من

خلال إدماجه في الدال. إذ ترجع تكوينات اللاوعي، تبعًا للاكان، إلى عمليات تمارس عملها انتقائيًّا على الدال. وذلك، إما مباشرة، أو من خلال انفصاله عن مدلوله الحقيقي أو الكامن، كي تربطه بمعنى مضلل، بفضل ازدواجية المعنى على سبيل المثال. هاكم مثالين على ذلك:

يخص أولهما فرويد ذاته ونسيانه اسم سنيورلي[120] (Signorelli)، خلال إحدى سفراته. يمكن القول بأن هذا **الدال** بالمعنى الحرفي، أي المقاطع اللفظية الأربعة التي يتكون منها هذا الاسم (Signorelli) قد قطعت إلى نصفين. هناك من جهة مقطع (Elli) الذي أتى في أثناء التداعيات حول اسم (Botticelli). وهناك مقطع (Signor) الذي خضع للكبت بسبب صلته بـ (Herr) المعادل له في الألمانية [وكلاهما يعني السيد ذو المقام الرفيع]، والذي سبق لفرويد أن حظر على نفسه قوله[*] قبل لحظات، في حواره مع رفيق سفره. فلماذا كبت (Signor)؟ يمكن الإجابة بطريقتين: يمكن القول إن الكبت قد حصل لأن السياق ذَكَّرَ فرويد بحدود سلطته بمثابة طبيب. إلا أنه بالإمكان القول كذلك، لأن فرويد لم يتمكن من التلفظ به، في تلك اللحظة من الحديث، بدون أن يبرز في ذهنه حدود سلطته تلك.

في المحصلة، تتضمن الإجابة الأولى أن موضوع الكبت ليس الدال على وجه التحديد، وإنّما مجمل الإشارة، لأنها تشهد بالضرورة على الانزلاق الذي لا مناصّ منه لذهننا لرد أي لقيا أو أي حقيقة

---

(120) انظر: Sigmund Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1967, chapitre 1.

(*) المقصود هنا هو التحوط من لفظ تعبير Herr الألماني الذي يشير إلى هتلر، ذلك أن فرويد ورفيق دربه كانا يهوديين ويتحوطان من الإيماء إلى هتلر.

مهما كانت جِدتها، إلى الخلف، وكأنها كانت حاضرة على الدوام. والواقع، أن الكبت هو دومًا عملية منتظمة الدقة، على علاقة وثيقة بالقلق الذي سوف ينبجس، أي على علاقة بالحقيقة، التي هي على الدوام بنت لحظتها. يمكن اعتبار هذا التوقع المسبق حول المدلول الذي يتضمنه هذا المفهوم بمثابة حالة خاصة للآليّة الفاعلة في تركيب أي جملة. ذلك أن معنى جملة ما لا يكتمل إلا في لحظة تمامها، أي نهايتها. ويمكن وصف الكبت، من هذا المنظور، بمثابة انقطاع التوقع، الذي يعطي تكوين الجملة قوته الدافعة.

أما المثل الثاني فيخص إحدى مريضات الثنائي بروير ـ فرويد. فلقد رفض بروير إعطاءها دواءً معيّنًا، وعندما توجهت بطلبها إلى فرويد، لقيت من جانبه الرفض نفسه. وحيث إنها تراجعت بلا شك إزاء العدوانية التي أثارها إحباطها المزدوج من كليهما ـ باتهامهما أنهما «يشبه أحدهما الآخر» (*le pendant* l'un de l'autre)، أي إنهما كليهما نكرة تفجرت لديها هلوسة مرعبة حيث برز لديها تخيُّل أن طبيبيها هذين مشنوقان جنبًا إلى جنب (*Pendus,* côte à côte). نحن هنا بصدد آليّة إزاحة، تلعب على ازدواجية معنى كلمة (pendant)، متبوعًا بالتحول من صيغة صرفية إلى صيغة أخرى. إنها عملية مزدوجة كان من نتيجتها حرمان دال الجملة المفتاحي من كل معنًى واضحٍ، مما كان بإمكانه إعطاؤه مكانًا في السياق المتحضر لوجود هذه المريضة.

يتعين علينا، قبل أن نذهب أبعد من ذلك، أن نعود إلى مثال نسيان اسم (Signorelli) الذي يمكن أن يتعرض لاعتراض يتيح لنا مفهومنا عن الكبت بمثابة عملية آنية، بمعنى أنها بنت لحظتها، أن نثيره. في

الواقع، يختص هذا المثال بتفكيك يتعرض له هذا الدال بسهولة أكبر عندما يصل أسماع آذان غريبة ـ مما كانت عليه حال فرويد الناطق بالألمانية عندما أراد تذكّر اسم رسام إيطالي. إلا أنه لا يمكننا الادعاء بأن كل كبت يتضمن تفكيكًا للدال من هذا القبيل. فلنتحول إذًا إلى تحليل المثال الثاني من **سيكولوجيا الحياة اليومية**، حيث لم يضطلع هذا الشكل من التفكيك بأي دور في كبت لفظة لاتينية[121].

يلتقي فرويد خلال إحدى سفرات إجازاته، شابًا، كان على ما يبدو على اطلاع على بعض منشوراته. تصل المحادثة بينهما إلى موضوع العداء للسامية، التي كان يعانيها المتحاوران حينذاك. انطلق الشاب في «نقد حماسي لاذع»، أراد إنهاءه ببيت الشعر الشهير لفرجيل، والذي تُوكِل فيه ديدون (Didon) البائسة إلى الأجيال القادمة أمر الثأر لها من الإهانة التي ألحقتها بها إينيه[122] (Énée). وعندها أُرتج عليه ولم يعد يتذكر ضمير الغائب (Aliquis) في شطر بيت الشعر[123] (exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor!). قبِل فرويد التحدي المتمثل في تفسير هذا النسيان تبعًا لنظريته في التداعي، ودعا محدثه إلى الانخراط في عملية التداعي هذه.

وبعد سلسلة من التداعيات المليئة بالجناس والسجع ـ (*a Liquis*, *reliques liquidation, liquide, fluide*) ـ أتت سلسلة

(121) *Psychopathologie de la vie quotidienne,* chapitre 2.

(122) المصدر نفسه، ص 16.

(123) وترجمته كالتالي: «انهض أنت، كائنًا من تكن، أيها الآخذ بالفطرة بالثأر لرفاتي»: Vigrile, *L'Éneide*, traduction Paul Veyne, Les Belles Lettres, Albin Michel, 2012, p. 136.

أخرى من أسماء القديسين وآباء الكنيسة(*)، وتوّج كل ذلك باستحضار الخشية التي شعر بها جنود غاريبالدي، في اللحظة التي لم يسِل فيها مجددًا الدم المحفوظ في قارورة القديس جانفييه [يناير]، كما يتكرر ذلك عادة في يوم من أيام العيد. ويستمر الشاب بالتداعي من خلال التفكير بسيدة يمكن أن يتلقى منها بسهولة خبرًا غير سار لها وله على السواء: أي انقطاع دورة الحيض لديها. لم يكن يخشى عندها شيئًا قدر خشيته من الحمل بهذا الطفل، الذي سيأخذ بثأر الإهانات التي لحقت بعرقه [اليهودي]. وكما نرى، كان محدث فرويد إذًا يمر بلحظة من حياته لا يستطيع فيها استحضار طفل الثأر الفرجيلي، بدون أن تُستحضر أعماله أيضًا. لن أذهب إلى القول إن ما حدد كبت الدال (*Aliquis*) هو معناه. وإنّما أقول إن هذا الدال قد كُبت لأن هذا الشخص لم يكن يمكنه أن يتلفظ به بدون أن يعود إليه منه صدًى، يتمثل في افتضاح ما يقول بمثابة كذب [لقد كان يكذب].

ارتكزت علاقات التحليل النفسي بسوسير الممتدة ما بين الخمسينات والستينات زمنًا طويلًا على **دروس في اللسانيات العامة** التي نشرها في العام 1916 شارل بالي (Charles Bally) وألبرت سشيهاي (Albert Sechehaye)، وذلك بعد أعوام ثلاثة من موت المعلم[124]؟ إلا أن عددًا هائلًا من المذكرات المخطوطة،

(*) ترجمة هذه الكلمات إلى العربية تفقدها طابع السجع والجناس الذي تقوم عليه التداعيات، ولذلك كان لا بد من إيرادها بلغتها الأصلية في النص.

(124) بغية التعرف بشكل أفضل إلى رؤية سوسير لسابقيه، وإلى حالة اللسانيات في زمانه، وكذلك إلى الطريقة التي نُظر من خلالها إلى أعماله في عصر البنيوية، فإن أفضل ما يمكننا أن ننصح به هو الرجوع إلى عمل: Patrice Maniglier, *La vie énigmatique des signes*, Paris, éditions Léo Scheer, 2006.

والصفحات المكتوبة بخط يده اكتُشف منذ ذلك الحين وعلى مر السنين. ونشر أول مصنّف لها في العام 1957 روبرت غودل بعنوان: **المصادر المخطوطة لدروس في اللسانيات العامة**(125). ثم اكتُشفت في العام 1996، في حديقة فندق عائلة سوسير في جنيف مجموعة مخطوطات قام بنشرها كلٌّ من سيمون بوكيه (Simon Bouquet) ورودلف أنغلر (Rudolf Engler) ، منذ عشر سنوات بعنوان **كتابات في اللسانيات العامة**(126). لا تكمن أهمية هذه الكتابات في الإضاءة الجديدة التي تسلطها على أعمال سوسير فقط، وإنّما أيضًا في كونها تستخلص نتائج قصوى من المبدأ القائل بأن «كل شيء في اللسان هو فارق». تتضمن هذه النتائج المتعلقة بنظرية المعنى أو نظرية القيمة (أترك الآن جانبًا ما يميز بين هذين المفهومين)، نقدًا جذريًّا للأفكار الثلاث التي يرتكز عليها علم الوجود اليوناني أي كلٌّ من فكرة: الجوهر، والمادة، والكينونة.

إلا أن «رفض علم الوجود» هذا، تبعًا لتعبير فرانسوا راستييه (Francois Rastier)، لا يمكنه تركنا لامبالين، على الأقل بالنسبة إلى الذات التي يسميها لاكان كذلك «الكائن بالكلام»(127) ما يطرح سؤال معرفة ماذا يصبح مع هذا «الكائن». إذ ليس بمقدورنا فهمه بمثابة جوهر، ولا بمثابة ذات، لأن الذات موضع البحث تؤخذ من جهة أخرى

---

(125) Robert Godel, *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale de F. de Saussure,* Genève, Librairie Droz, 1957.

(126) Ferdinand de Saussure, *Écrits de linguistique générale,* Paris, Gallimard, 2002.

تقتبس في ما يلي بالاختصار *ELG*.

(127) انظر: François Rastier, "Le silence de Saussure ou l'ontologie refusée", dans: *Saussure*, Paris, éditions de l'Herne, 2003.

باعتبارها منقسمة جوهريًا - وليس فقط ثانويًا، من مثل عندما نقوم بإضافة ذاتٍ زائفةٍ إلى **الذات** الحقيقية. تشكّل كتابات سوسير سندًا عظيمًا عندما نريد الدفاع عن مقاربة مجردة من الجوهر للذات. والواقع أن ملاحظاتي السابقة عن موضوع الكبت تذهب في هذا الاتجاه.

يكتب بنفينست (Benveniste) متحدثًا عن سوسير في أحد فصول كتابه «مشكلات اللسانيات العامة» فيقول: «تبدو اللغة دومًا بمثابة شيء مختلف عندما نقارنها بأي شيء آخر. ولكن بماذا هي مختلفة؟»[128]. هاك جواب سوسير: «إنّما هناك ما هو أساسي وملازم لطبيعة اللغة، ومن أي جهة قاربناها - مبررة كانت أم غير مبررة - لن نتمكن أبدًا من العثور فيها على أفراد، أي كائنات (أو كميات) قائمة بحد ذاتها، يجري بعدها إطلاق تعميمات عليها. ولكن هناك التعميم أولًا، ولا يوجد شيء خارجًا عليه: إنّما بما أن التعميم يفترض وجهة نظر تقوم بدور مرجعي، فإن الوحدات الأولى وغير القابلة للاختزال التي يمكن أن يهتم اللساني بها هي قبلًا نتاج عملية ذهنية كامنة»[129].

ماذا يعني سوسير بـ «التعميم»، أو كذلك بـ «وجهة نظر»؟ للإجابة عن هذا السؤال يتعين مقاربة مشكلة التعريف. نعتبر، منذ أرسطو، وحسب تعبير بوآس (Boéce) أن التعريف، بمثابة تعبير، يقول عن شيء معيّن أو آخر ما هو هذا الشيء[130]. الصلة ما بين الكائن والتعريف، جلية في هذا المقام: أي إن كينونة الشيء هي تعريفه.

(128) Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale,* Paris, Gallimard, NRF, 1975, vol. 1, p. 33.

(129) *ELG*, p. 23.

(130) انظر: Desmond Paul Henry, *That Most Subtle Question* (*Quaestio Subtilissima*), Manchester University Press, 1984, p. 210.

والشيء موجود بالضرورة، إذ لا معنى لمسألة معرفة ممّا تتكون كينونة شيء غير موجود. وبشكل أعم، يتمثل التعريف السكولاستيكي (المدرسي) التقليدي في إدراج نوع ما تحت جنس من مثل: الإنسان حيوان، ومن ثم إضافة الفارق النوعي، للدلالة على وجود حيوانات أخرى غير الإنسان، من قبيل: الإنسان حيوان عاقل.

تُعتبر كل خاصية، من وجهة النظر هـذه، بمثابة النعت لشيء أو لنوع. وهو ما يختلف كليًّا عن المفهوم المعاصر للخاصية، تبعًا لنظرية المجموعات. في المنظور المنطقي-الرياضي، تُفهم الخاصية بمثابة الوسيلة لبناء مجموعة. ولكي نتجنب مفارقة راسل، نقول إن موضوعًا ما ولنطلق عليه a يشكّل جزءًا من مجموعة معينة E، فقط إذا استوفى خاصية معينة P.

ونقول عندها أن E هو امتداد لـ P. ويعبَّر عنه بالرموز كالتالي: $a \in E \equiv P(a)$. في الواقع، إن نظرية المجموعات هي ثمرة تطور معيّن في الرياضيات الحديثة، يؤدي إلى مفهوم جديد للتعريف.

لنأخذ الموضوع الأكثر بساطة، أي النقطة. يعرّفها إقليدس بمثابة شيء ليس له أجزاء. كما يمكننا تعريفها بمثابة طرف خط ما، أو بمثابة موضع تقاطع خطين. تمُت كل هذه التعريفات إلى كينونة النقطة. ولكن ما الذي يمكن قوله بصدد تعريفها الديكارتي بواسطة رقمين يمُتان إلى خطين متعامدين؟ من الواضح أن هذا التعريف يتضمن إزاحة للمفهوم، أو لوجهة النظر: أي الإزاحة من كينونة النقطة إلى تعيين لا لبس فيه لموقعها بالنسبة إلى محورين متعامدين. إلا أن الأهم، والحالة هذه، هو أن هذا التعريف قد خلق مذهبًا علميًّا جديدًا، أو تطبيقًا جديدًا يتضمن جبرنة الهندسة [إسباغ طابع الجبر على الهندسة].

في مداخلة بعنوان «ضـرورة التعريفات وخصوبتها»، تحلل حورية بنيس سيناسور (Hourya Benis - Sinaceur) بشكل رائع أسس نظرية الأعداد لريشار ديديكند[131] (Richard Dedekind). أكتفي بالإشارة إلى النقطة الأساسية التي يبدو لي أنها تنتج من هذا التحليل والتي تمُت عن قرب إلى موضوعنا. «يلاحظ ديديكند بأننا غالبًا ما نقدّم العمليات الحسابية الفارقية بمثابة حسابات تجري على مقادير مستمرة وذلك بدون أن نتعرض أبدًا لتعريف ماهية المقدار المستمر»[132]. وانطلاقًا من ذلك، سوف يترك جانبًا هذا المفهوم، كي يقدّم الظاهرة التي أعطاها اسم قطع (coupure). إذ «يقطع» أي عدد كامل m مجموع الأعداد الكاملة إلى مجموعين فرعيين. يشمل المجموع الأول كل العناصر الأكبر من m بينما يشمل المجموع الآخر كل العناصر الأصغر، أما m ذاتها فيمكن أن تمُت إلى أيّ من المجموعين. وبالنسبة إلى الأعداد الكاملة، كل عنصر من المجموعة يُعَرِّف قطْعًا معينًا، أما بالنسبة إلى المتوالية العددية(*) فالمسألة معكوسة بمعنى أنها تُعَرَّف بقواطع. وبمعنى أدق فكل قطع في مجموع القياسات يعرِّف رقمًا حقيقيًّا من مثل $\sqrt{2}$. هذه الخاصية العكسية هي الصفة المميزة للمتوالية العددية، التي يرى ديديكند فيها «جوهر» الاستمرارية. أما بالنسبة إلى الاستمرارية الهندسية فليس بالإمكان إقامتها بدون الافتراض الصريح بوجود مسلّمة استمرارية

---

(131) انظر بهذا الصدد: Les actes du colloque de Neuchâtel, 19-20 Octobre, publiés par le Centre de recherches sémiologiques de l'Université de Neuchâtel, dans: *Travaux*, 19 Juin 2008.

(132) المصدر نفسه، ص 35.

(*) متوالية عددية (droite numérique): هي مستقيم الأعداد الثابتة التي تتوالى تدريجيًا.

هندسية، وهذا، كما تضيف حورية بنيس سيناسور، «مما يوافق عليه كانتور تمامًا».

نحن هنا إذًا بصدد ما تسميه هذه الباحثة «تعريفًا إبداعيًّا»، يقترح تمثيلًا غير مسبوق للعدد بالقطع، أو للقطع بالعدد. حيث تكتب قائلة «تُحَدِّد التعريفات أو تهتم «بمفاهيم» بدلًا من تحديد موضوعات أو أشياء. لا يعين ديديكند ما يقصده بكلمة «مفهوم (concept)، إنّما من الواضح أننا بصدد وجهة نظر، أو عملية ذهنية تقيم صلة أو تطابقًا بين شيء وآخر»[133].

نعثر هنا من جديد على التعابير ذاتها التي يستخدمها سوسير. فبالنسبة إليه لا تقوم المفاهيم في اللسانيات على التعميم، انطلاقًا من الموضوعات. فليس هناك موضوعات معطاة مسبقًا، يمكن أن نُكَوِّنَ عنها عدة وجهات نظر. وإنّما على العكس فالمفهوم أو وجهة النظر اللسانية هي التي تُوَلِّد موضوعها، الذي يمكننا اعتباره بمثابة ثمرة عملية ذهنية.

وهكذا يتراءى لنا السؤال الذي يفرض نفسه حينذاك: أين نجد في اللسانيات تعريفًا إبداعيًّا لمفهوم يحدد ممارسة جديدة في هذا العلم؟ وأجيب عن ذلك بالقول: إننا نجده في تعريف الإشارة. قد يخطر بالبال أنني أعبث. ذلك أننا لم ننتظر على وجه اليقين سوسير أو الرواقيين، كي نعرف أننا نستخدم عندما نتكلم أصواتًا، نميزها من معناها. إلا أن هذه الملاحظة تقوم على نوع من الخلط بين الموضوع والمفهوم. ذلك أن النقطة والعدد قد وُجِدا بدورهما، على الدوام، على الأقل في الخطاب الهندسي أو الحسابي. على أن ذلك لا يعني أن ديكارت أو ديديكند لم يأتيا بأي جديد.

---

(133) المصدر نفسه، ص 43.

يلجأ سوسير إلى عدة مقارنات، كي يبيّن المقصود بتعريفه للإشارة: وجه صفحة ورقة وقفاها، حيث لا يمكن قطع وجه بدون قطع الآخر. تموجات أمواج البحر التي تتمثل في تغيرات في سطح الماء، وتغيرات في ضغط الريح معًا. مزيج الأوكسجين والآزوت، الذي لا يعود الهواء الذي نستنشقه منذ اللحظة التي نسحب فيها أحد مكونيه منه، إلا أن كل هذه المقارنات لا تعدو كونها مقاربات يتعين التعامل معها برفق. وهي إن لم تعدِّل بعضها بعضًا فسوف تعرّضنا دومًا لتصوُّر الإشارة وكأنها مكوّنة من اجتماع عنصرين، لكل منهما وجوده الخاص، ومستقلين موضوعيًّا أحدهما عن الآخر على غرار حضورهما في ذهننا.

على أن سوسير لا ينفك عن تكرار القول بأنه لا يمكن الإمساك بمعنى إلا بمقدار ما يحدده دالٌّ ما. وبالعكس، ليس هناك إحاطة ممكنة بأحدهما من دون الآخر، بل أكثر من ذلك **لا وجود لأحدهما بدون الآخر**. فثنائية الإشارة ليست ثنائية برّانية تمزج ما بين وحدتين متمايزتين، وإنّما نحن بصدد ثنائية جوّانية أو جوهرية، لا يعدو أي تماثل بالنسبة إليها، أن يكون أكثر من مجرد صورة غير دقيقة.

يعبّر سوسير عن ذلك بأوضح ما يكون التعبير حيث يكتب قائلًا «في الحقيقة، لا يوجد في اللغة أي تحديد لا للفكرة ولا للشكل؛ إذ ليس ثمّة تحديد إلا تحديد الفكرة بواسطة الشكل، وتحديد الشكل بواسطة الفكرة»[134].

---

(134) *ELG*, p. 39.

يمكن التساؤل عن السبب الذي حدا بسوسير إلى أن يتمسك بتقديم هذا التعريف المبتكر للإشارة. هاكم جوابه: «تتمثل وجهة نظرنا في أن معرفة ظاهرة أو عملية ذهنية تفترض مسبقًا تعريف كلمة ما؛ والمقصود هنا ليس تعريفًا بالمصادفة يمكن إعطاؤه دومًا لكلمةٍ نسبة إلى كلمات أخرى نسبية بدورها، ما يجعلنا ندور في حلقة مفرغة، وإنّما المقصود تقديم التعريف المترابط الذي ينطلق من نقطة قاعدية محددة، لا أقول قاعدة مطلقة، وإنّما مختارة عن عمد بمثابة قاعدة غير قابلة للاختزال لشيء سواها، وتكون مركزية بالنسبة إلى كل المنظومة. أن نتخيل أنه سوف يكون بإمكاننا الاستغناء عن هذا المنطق الرياضي السليم في اللسانية، بحجة أن اللغة هي شيء ملموس «يصير» وليس شيئًا مجردًا موجودًا «بحد ذاته»، هو في تقديري خطأ بالغ، مستلهم بداية من النزعات الفطرية للفكر الجرماني»[135].

يؤكد هذا النص معرفة سوسير التامة، بالثورات الرياضية التي حدثت وقت كتابته هذه السطور، ومعرفته كذلك بصعود طريقة المسلّمات البدَهيَّة التي تولّدت من هذه الثورات. كما يظهر كذلك بأنه بدأ بتعريف فكرة الإشارة، تبعًا لهذه الطريقة، باعتبارها بمثابة قاعدة غير قابلة للاختزال مخصصة للقيام بدور البؤرة المركزية لكل علم اللسانيات. وأخيرًا، ومن خلال استلهام الرياضيات ثانية، فقد قطع الصلة مع المقارنة بين اللغة والمُتعضي التي كانت شائعة في القرن التاسع عشر، كي يتعامل مع كل لغة بمثابة منظومة.

ولكي أستبق الأمور، أود أيضًا الاستشهاد بتأكيدات سوسير التالية: «1ـ لا توجد الإشارة إلا تبعًا لمعناها؛ 2ـ ولا يوجد المعنى

---

(135) *ELG*, p. 34.

إلا تبعًا لإشارته؛ 3ـ ولا يوجد كلٌّ من الإشارة والمعنى، إلا تبعًا **للفارق بين الإشارات**[136]. هذا التأكيد الثالث هو ما يهمنا على وجه الخصوص، في هذا المقام.

يتمثل التأكيد البَدْئي الذي قال به سوسير، كما رأينا، في أن موضوع اللسانيات يختلف عن موضوعات العلوم الأخرى. فالعناصر الكيميائية، والكواكب أو المتعضيات الحية معطاة لنا مسبقًا بمثابة موادّ فردية قائمة بذاتها، وقابلة للمقاربة من وجهات نظر متعددة، كما هي قابلة للاندراج ضمن العديد من المفاهيم. أما موضوع اللسانيات فهو المفهوم ذاته باعتباره منحوتًا بواسطة عملية ذهنية مكوّنة من تعريف مبتكر. هذا التعريف هو الذي **يشكّل** الموضوع قيد البحث في اللسانيات، وذلك بمعنى إنتاجه ومعنى إعطائه جوهره في آن واحد.

استعدنا للتو أطروحة سوسير القائلة بأن الإشارة لا توجد إلا **بفضل الفارق بين الإشارات**. فهي تشكِّل، في الواقع، المصدر تبعًا لمنظوره. ذلك أنه لو قال إن الإشارة توجد بحد ذاتها، أي بفضل بعض السمات الممكنة التي تتميز بها والتي تميزها من الوحدات الأخرى، لكان وقع في تناقض صارخ مع التأكيد ذاته الذي انطلق منه. وبالتأكيد، يمكن الاعتراض بأن إشارة ما هي مع ذلك شيء إيجابي، حيث بإمكاننا التلفظ بها واستخدامها. إلا أن هذا الاعتراض لا يقوم على اعتبار الإشارة بمثابة وحدة لسانية وإنّما على كوننا نتخيلها معزولة عمّا عداها، أي خارج المنظومة التي تحتويها. وهي عملية عبثية وغير معقولة على غرار تساؤلنا عن معنى بيدق الفارس خارج لعبة الشطرنج.

---

(136) *ELG*, p. 37.

هكذا يوسّع سوسير في **كتابات في اللسانيات العامة** (*ELG*)، التناظر ما بين اللغة ولعبة الشطرنج حيث يقول: «كما أنه من العبثي أن نطلب في لعبة الشطرنج، ما هو مآل بيادق الشطرنج، من مثل الفارس، أو السيدة، إذا اعتبرناها خارج اللعبة، كذلك فإنه لا معنى، في حالة، الفحص الجاد للغة، أن نبحث عمّا هو عليه كل عنصر بحد ذاته من عناصرها.

إذ لا يعدو كونه شيئًا آخر سوى عنصر لا قيمة له إلا بتعارضه مع عناصر أخرى، تبعًا لبعض المبادئ المتعارف عليها»[137].

المصطلح الذي يستوقفنا في هذا الاقتباس هو مصطلح التعارض، فلسنا هنا بصدد تعارض يقوم بفضل السمات التي يمتلكها كل عنصر بحد ذاته والتي تتيح له أن يوجد بما هو لذلك، خارجًا عن التعارض موضع البحث. إذ إن هذا النوع من التعارض لا يعدو كونه شكلًا من العلاقة الثانوية، أو إذا أردنا التي تعقب وجود العنصر؛ وهي لا تكوِّن هذا الوجود ذاته. فلنأخذ بالمقابل كلمة «جرى»، إذ لا فرق في أن نتلفظ بها بأشكال مختلفة من التشديد على أصوات حروفها. بينما أن الأمر يختلف في لغات أخرى حين نكون بصدد التشديد على أصوات الحروف، حيث تشكل هذه الأصوات وحدات متمايزة بعضها عن بعض، كما يتمايز في اللغة الفرنسية حرفا "B" و "P" في كلمتي (bond) [رباط] و (pont) [جسر].

وبالتالي، لسنا في اللغة، بصدد التعامل مع عناصر **مختلفة بحد ذاتها**، وإنّما هي تختلف تبعًا للمنظومة اللسانية التي تنتمي إليها. موجز القول، كل فارق يتحدد هنا بشكل اعتباطي تبعًا لموقعه في المنظومة.

---

(137) *ELG*, p. 67.

ولن يكون بالإمكان فهم سيادة فارق ما في لسانيات سوسير، إلا إذا ردَدناه إلى مبدأ اعتباطية الإشارة الذي ينتج منه. وهو مبدأ لا علاقة له، في الواقع، مع خضوع سوسير «لدال رئيس» من نوع ما، وإنّما هو يشير ببساطة إلى غياب الضرورة، أي إنه يشير باختصار إلى مجرد الاحتمال.

يتلخص ما سبق في الأسطر التالية من **كتابات في اللسانيات العامة**: «يبدو أن علم اللسان يقع في موضع خاص: بمعنى أن الموضوعات المطروحة عليه ليس لها أبدًا واقع **قائم بذاته**، أو **بمعزل** عن الموضوعات الأخرى المطروحة للنظر؛ وليس لها مطلقًا أي أساس يسند وجودها ما عدا **اختلافها** أو الاختلافات من أيٍّ نوع كانت التي يجد الذهن وسيلة لربطها باختلاف أساسي [...] يتمثل **بالاختلاف** بين كلمتين معيّنتين، وبالتالي فلا وجود لخصائص قائمة بذاتها لأي كلمة»[138].

تبرز فكرتان رئيسيتان من هذا النص. تتمثل أولاهما في أن الوحدات اللسانية تقدِّم **اختلافات** من كل نوع في ما بينها، إلا أنها لا تشكِّل **اختلافات إلا** بمقدار ما يقرره الذهن أنه كذلك، أي بمقدار ما يدرجها تحت المفهوم الأساسي الكبير المتمثل **بالاختلاف**. لقد أعلِن الخبر السعيد بأن المرأة لا توجد، أما الاختلاف [بين الرجل والمرأة] فهو موجود على الدوام. وأما الفكرة الثانية فتتمثل في أن وحدات اللغة هذه لا توجد إلا بفضل الاختلافات التي تُقام بينها. وخارجَ هذه الاختلافات، تفقد كل وحدة لسانية وجودها بمثابة موضوع بحث للسانيات.

---

(138) *ELG*, p. 65.

هكذا ها نحن قد توصلنا من خلال عدة مسالك، إلى ما يمكن تسميته «مفهوم المفاهيم» في اللسانيات السوسرية، أي: «الاختلاف الكبير الذي ينضوي تحته كل اختلاف. يدل سوسير عليه باعتباره «معطى أساسيًا ومحكومًا بالسلبية على الدوام». وهو ما يشعرنا بأننا بصدد تصوُّر عن الاختلاف خاص جدًا. وهو أكثر عمقًا بما لا يقاس من الاختلاف الذي يجعل منه مجرد مصطلح مضاد لمصطلح الهوية. ذلك أن «الهوية» و«الاختلاف» لا يتعارضان عادة، إلا بفضل الاستخدام الذي نستعمل فيه مختلف كيفيات النفي، التي تضعها اللغة بتصرفها لغايات التناقض. إلا أن **الضدية [التي لا يمكن إثباتها إلا بنفي ضدها] والتي نحن بصددها هنا ليست هي النفي**. وإنّما هي **تمايز أول** مولِّد لعناصر يطرح كل منها ذاته ببساطة بمثابة آخَر الآخر، وبالتالي فهي مولِّدة للتعدد البسيط والخالص، وذلك قبل بروز الواحد. ذلك ما يوفر لسوسير السند للقول، كما سبق ذكره، أنه «في اللغة كل شيء هو اختلاف»، إذ على أساس هذا الاختلاف تتمايز الآحاد بشكل ثانوي.

أكثر ما يوضح هذه النقطة علامات الأعداد المحفورة على عظم من العهد المجدلاني (magdalénien) [أحد عهود ما قبل التاريخ] والتي استوقفت لاكان في دروسه عن **التماهي** حيث نلمس الانبهار الذي يسجل مفاجأة الحدس. تشكّل علامات الأرقام هذه التوضيح المباشر لجملة سوسير: «كل شيء هو اختلاف». إذ إن هذه العلامات لا تستمد وجودها إلا من مجرد اختلافها، بمعنى الغيرية التي تسبغ النسبية على كل منها بمقابل ما عداها. حتى ليمكنني القول إنها كانت هناك، متعددة بانتظار الواحد الكبير، انطلاقًا من السؤال: كم عددها؟ ذلك أن رجل العصر المجدلاني لم يكن قد عرف العد الحسابي.

والحال أن العد إنّما هو فعل شخص ما لا يستطيع إنجاز فعل العد هذا إلا من خلال الوسائل التي تضعها اللغة بتصرفه. والواقع أن كل اللغات المعروفة تتضمن نظامًا عدديًا، حتى لو اقتصر على ثلاثة أعداد فقط. هذه العلاقات العددية هي إذًا بمثابة البرهان على الأسبقية المنطقية والزمنية للاختلاف، الذي هو مصدر التعدد، بالنسبة إلى دخول الأعداد الأحادية في اللغة.

ترتبط الصدارة المكرسة شرعًا للواحد الكبير على المتعدد بالأفضلية التي محضها أرسطو للجوهر الفرد، باعتباره ما يوجد أولًا والذي يبحث كل شيء انطلاقًا منه. نتساءل حقًا أين يمكن أن يكون جوهر غير قابل للتسمية ولا حتى للإشارة إليه باسم إشارة. وفي أي حال، **فالواحد** ليس واحدًا إلا بشرط أن يكون مطابقًا لذاته.

من هنا تبرز مسألة هوية الكيانات التي تتغير، والتي حددها اليونانيون باعتبارها هوية مركب ثيسيوس(*) (Galiote de Thésée). فلقد حافظ اليونانيون، بالواقع، على هذا المركب ما يقارب ألف سنة «من خلال نزع قطعه القديمة التي تهترئ، وإحلال أخرى جديدة مكانها. إلى حد أنه منذ ذلك الحين أصبح يُتخذ مثالًا في نزاعات الفلاسفة المتعلقة بالأشياء التي تزداد، حول ما إذا كانت تبقى هي ذاتها، أو تتحول إلى أشياء أخرى، وكان هذا المركب يُذْكَر مثالًا على الشك في هذا الصدد»[139].

(*) ثيسيوس (Thésée): هو ملك أسطوري يوناني من أثينا. يبدو أنه حرر المدينة من استبداد مينوس، وقام بتوحيد المدن اليونانية.

(139) Plutarque, *Les vies des hommes illustres,* Gallimard, La Pléiade, 1937, t. 1, p. 21.

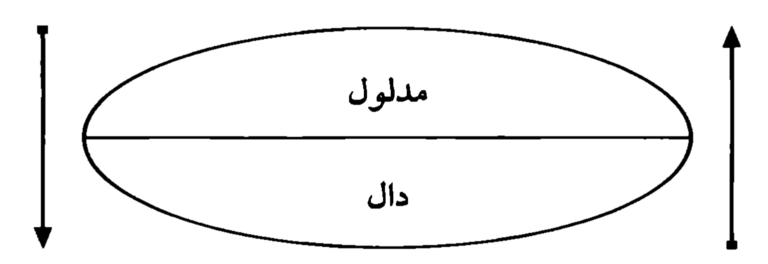
نعثر في ذلك هنا على تفكير سوسير حول الهوية وأمثلتها الشهيرة من مثل: قطار باريس ـ جنيف السريع للساعة 9.45، شارع ريباتي، الثوب المرقع. تطرح هذه الأسئلة حول ما نتخيله المادة الجوهر خارجًا على كل دال. في الواقع، لقد بقي مركب ثيسيوس على مر العصور هو ذاته «مركب ثيسيوس»، حيث كان اليونانيون يرون فيه دومًا المركب المكرس لأبولون الخالد. كذلك يظل «قطار باريس ـ جنيف السريع للساعة 9:45 هو ذاته مهما كانت التغييرات في عرباته أو مزيجها. بالتأكيد يحيلنا القسم الأول من الجملة السابقة على القطار الحقيقي، بينما يشير وضعها بين قوسين إلى أننا بصدد تسميته وحدها. إلا أن السؤال الذي يطرح ذاته، بالمناسبة، لا ينصبّ على **واقعية** الشيء، وإنّما هو ينصب على **هويته** التي تبقى ما دون كل تغيير مادي، وما يتجاوزه. نتبيَّن من هذه الزاوية، أنه من خلال كلامنا عن هذه الأشياء تصبح عناصر مكونة لما نسميه «وقائع فعلية»؛ وأنه لن توجد أي واقعة فعلية، إن لم يكن هناك فعلًا واقعة اللغة. كذلك فإن شارع ريباتي هو دومًا شارع **فيكتور هيغو**. وهنا يبرز الاعتراض، أنه لو غيرنا اسمه وأطلقنا عليه تسمية شارع **مولان**، فسوف يبقى هو ذاته دومًا، بالتأكيد. إلا أن هذا الاعتراض يؤدي بنا ببساطة إلى الاعتراف بأن «فيكتور هيغو» لا يستمد قيمته العملية (من استخدام اسمه للشارع) إلا من خلال تعارضه مع بقية التسميات التي تكوّن منظومة الإشارات الخاصة بشوارع حي معيّن. وبناء عليه يمكن أن تُستخدم مكان هذه التسمية تسميةٌ أخرى تندرج ضمن مجموع التعارضات ذاته. وأنه بمقدار ما تشكِّل الإشارة عقدة من الفوارق، يمكننا القول بأن الهوية، التي هي أبعد ما يكون عن خاصية للشيء، تأتي من الإشارة.

وإذا صدّقنا كورت غودل (Kurt Gödel)، فإن قانون الثالث المرفوع في المنطق، قد طوِّر كي يسمح لنا بأن نبرهن على مبرهنات

(théorèmes) وجود في الرياضيات. كذلك، يمكننا القول إن قانون الهوية هو صورة ممثلنة قد طوّرت كي تتيح لنا بناء منطق يدعي القدرة على اكتشاف قوانين الكينونة. إلا أنه بدلًا من الكيان الفردي، وتطابقه مع ذاته، فإن فلسفة اللغة لدى سوسير تستبدل بهذه العلاقة التي تفترضها العلاقات علاقةً قائمة على الفارق.

يثير تشكيك من هذا القبيل بكل مقولاتنا الأكثر تبجيلًا بالتأكيد، كل أنواع التساؤلات. إذ يمكننا التساؤل، بوجه أخص، عن العواقب التي تنتج منها، بصدد نظريات الجوهر، والتعريف الذي سبقت الإشارة إليه في هذا الفصل (وهو سؤال وثيق الصلة بسؤال التمييز بين القيمة والمعنى). وعلى وجه الخصوص، عمّا يمكن أن يكسبه المحللون من هذه الشروحات المتعلقة بلسانيات سوسير.

لنبدأ بشكل الخط الفاصل الذي يضم المدلول من ناحية، والدال من الناحية الأخرى، واللذين يحيط بهما خط منحنٍ. يسميه سوسير خط التوحيد، بينما يسميه لاكان خط الفصل. هذان التأويلان مختصران كلاهما. ذلك أنه لا يوجد شكل يتمفصل بدون معنًى يصدر عنه، كما لا يوجد معنى لا يكون محتوى شكل ما. يصدق ذلك حتى في حالة ظاهرة اللاوعي النموذجية المتمثلة بالحلم.



لنتذكر أن الحلم بالنسبة إلى فرويد، هو رواية الحلم. على أن هذه الرواية تولِّد دومًا معنًى، من قبيل: **رأيت والدي على فراش الموت، ولم أعد أدري إذا كانت إحدى عينيه مغمضة أم الاثنتان.** هذا ما يسميه فرويد «المعنى الظاهر»، وهو معنى يعيّن حدود ما يمكن للفرد أن يدعيه من ناحية ثانية بمثابة موضوع المعرفة. من وجهة النظر التحليلية النفسية، تحديدًا، يمكننا الكلام على خط فاصل، تقاس بالنسبة إليه قسمة الموضوع ما بين موضوع المنطوق، وموضوع النطق. إلا أنه لا بد من الإبقاء حاضرًا في ذهننا على حدود هذه الترسيمة (schéma) الواردة أعلاه وتنوعاتها السوسيرية [نسبة إلى سوسير]. ذلك أنه حتى الشكل الأكثر تجسيدًا الذي يستعين به سوسير لتوضيح الوحدة ما بين مدلول الشجرة أو مفهومها، (وبكلمة أدق الشيء الذي تمثله)، والدال أو صورة الشجرة الصوتية ليس له سوى قيمة تعليمية. في الواقع إن إشارة «الشجرة» تبحث هنا بحد ذاتها في هذه الحالة، أي خارج المنظومة التي تشكّل جزءًا منها، ما يفرغها من أي معنى، تبعًا لسوسير ذاته. دال «الشجرة» ليس له معنى «خاص به»، تمامًا كأي كلمة أخرى. يثابر سوسير على الإصرار على هذه الموضوعات، ويكثر من الأمثلة التي يحللها بعناية بالغة. أقتصرُ على واحد منها، وهو مثال كلمة «قمر».

مثلًا يمكن القول: سوف تمر عدة أقمار [شهور قمرية] قبل أن يحدث شيء معين. أو نقول، سوف يبدو للعيان أنه فقط في لغة تعرف التعارض ما بين المفرد والجمع، يمكن للقمر أن يأتي بصيغة الجمع. كما نقول كذلك: **القمر يتجدد**، ما ليس له معنى سوى في أنظار الأشخاص الذين هم على ألفة بالروزنامة والتواريخ، مع ما

يتضمنه ذلك من تعارض بين **ماضٍ وحاضر** أو بين **السنة الفائتة وهذه السنة**. كما أن تعبير **القمر يكبر** ليس له من معنى سوى في تعارضه مع **القمر يصغر**. ويمكننا أن نسير في هذا المثال، أبعد مما ذهب إليه سوسير. فكيف يمكن لشخص **أن يكون في القمر** [سارح في الخيال بعيدًا عن الواقع] بدون التعارض بين **مشتَّت الذهن ومتيقظ؟ أو وعدٍ بتقديم القمر** لأحدهم بدون التعارض بين **الممكن والمستحيل**؟ هل هناك **قمر عسل** [شهر عسل] إذا لم يتعارض **المر مع الحلو**[*]؟ نرى، رويدًا رويدًا، أن «كل ما نضعه في مفردة **قمر** سلبي بشكل قطعي، ولا يأتي إلا من غياب مفردة أخرى»[140]. ولذلك يستنتج سوسير، في مقطع آخر من كتابه **اللسانيات** بعنوان «في الجوهر» أن محاولة الإحاطة الكاملة بالأفكار التي تتضمنها كلمة هي محاولة من نوع الوهم المحض[141]. نصل هنا إلى ما أسماه فيلسوف ألماني رومانسي يدعى جاكوب فريدريس فرايز «صدارة إبهام العقل».

يضاف إلى ذلك أن العديد من اللغات الأخرى: «تعبّر بمفردات مختلفة كليًّا عن مفرداتنا عن الوقائع ذاتها التي استخدمنا فيها كلمة **قمر** إذ تعبّر على سبيل المثال بكلمة أولى عن الأطوار الشهرية للقمر، وبكلمة ثانية عن القمر باعتباره مختلفًا عن الشمس، وبثالثة عن التعارض بين القمر والنجوم، وبرابعة عن القمر بمثابة سراج الليل،

(*) كذلك هناك في العربية تعدد لاستخدامات مفردة بيت لا تأخذ كلٌّ منها معناها إلا ضمن سياق الجملة من مثل بيت سكن، بيت شعر، بيت القصيد، البيت الكبير، بيت المال، ... إلخ.

(140) *ELG*, p. 74.

(141) *ELG*, p. 76-80.

وبخامسة عن ضوء القمر في مقابل القمر ذاته. وكلٌّ من هذه الكلمات ليس لها دومًا من قيمة إلا بالموقع السلبي الذي تشغله بالنسبة إلى الأخرى»[142]. عندما تعود كلمة ما إلى موضوع مادي ـ مما لا يشيع على الدوام ـ فإن ما يملي التعابير التي نستخدمها بصددها، لا يشكّل أبدًا فكرة إيجابية عمّا هو هذا الموضوع. وذلك مهما كانت الفكرة موضع البحث، أي سواء أكانت صحيحة أم مغلوطة. تقارب اللغة الموضوع من زوايا مختارة اعتباطيًّا، مكوّنة بذلك ما يمكن تسميته «فيزياء وحشية»، وبدونها يمكن بالأحرى التساؤل من أين تستمد الفيزياء المعروفة إذًا نقطة انطلاقها.

يضاف إلى ذلك أن «اسم موضوع معين ذاته يمكن أن يُستخدم لموضوعات أخرى كثيرة، وهكذا نقول: **نور، نور التاريخ، نور جمعيةِ علماء**. في هذه الحالة الأخيرة نكون على قناعة بتدخُّل معنًى جديدٍ (معنًى مجازيٍّ): تنطلق هذه القناعة من مجرد الافتراض التقليدي بأن للكلمة معنًى قطعيًّا ينطبق على موضوع محدد؛ هو التخمين الذي نحاربه»[143]. ويتابع سوسير، مؤكدًا «أنه منذ اللحظة الأولى» تقارب الكلمة موضوعها تبعًا لفكرة قاصرة تمامًا من وجهة نظر **الفهم** (أي من ناحية معرفة ملائمة لها)، من جهة، ولا محدودة الاتساع من وجهة نظر **المدى**، إذا اعتبرنا كل إمكانات تطبيقها خارج موضوعها، من جهة أخرى.

لنختتم هذه الشروحات بالتذكير بأطروحة فردينان دو سوسير الرئيسة في اللسانيات حيث يقول: لا تتكون اللغة من مجموعة من

---

(142) *ELG*, p. 74.

(143) *ELG*, p. 75.

القيم **الإيجابية والمطلقة** وإنّما «من مجموعة من القيم **السلبية** أو من القيم النسبية التي ليس لها وجود إلا من خلال تعارضها»[144]. فإذا جرى التعامل معها بشكل مجرد، ومن خارج هذه المجموعة، تبقى الإشارة خالية من أي محتوى يمكن إعطاؤه لأي موضوع، تمامًا مثل قطعة نقود بقيت بعد زوال المنظومة النقدية التي كان يجري تداولها ضمنها. إما إذا أعيد إدراجها ضمن المجموعة، فإنها تكتسب معنًى من خلال تعارضها المتبادل مع الإشارات الأخرى. وتشير مفردة «قيمة» بالنسبة إلى سوسير، إلى الإشارة من زاوية انتمائها إلى منظومة اللغة؛ وتشير مفردة «المعنى» إلى نشاطها الوظيفي وآثارها الفعلية ضمن هذه المنظومة.

الجدير بالملاحظة، أنه أيًّا كان تعدّد معاني الإشارة التي يمكن تمييزها ضمن منظومة لغوية، فإن تعدد المعاني هذا لا يستوفي كل خصوبتها الدلالية [نعني دلالة الإشارة]. وبفضل طبيعتها الفارقية أساسًا، تبقى إشارة معينة في الواقع، على الدوام، قابلة لتوليد معانٍ غير مسبوقة، تبعًا للسياق، ولأنظمة التعارض الجديدة التي تمليها استعمالاتها. نفهم، بهذا الصدد، أن لاكان تمكّن من الذهاب بعيدًا كي يعلن (في مؤتمر روما في العام 1974) ما يلي: «أنا قادر على أن أجعل أي كلمة كانت في جملة معينة، تقول أي معنى من أي نوع كان»[145]. نرى كذلك بأن مثل هذا التأكيد كان أقل استفزازًا مما يبدو، وبأن لاكان بقي على هذا الصعيد وببساطة مجرد سوسيري.

---

(144) *ELG*, p. 77.

(145) Jacques Lacan, “La troisième”, 7e Congrès de l’École freudienne de Paris à Rome. Conférence parue dans *les Lettres de l’École freudienne,* n° 16, 1975, p. 177-203.

هكذا فإن القيمة، والمعنى، والاستعمال هي الصيغ التي يتأكد وجود الإشارة، تبعًا لها، باعتبارها الوحدة الثنائية جذريًا التي رأيناها في البداية. وبالطبع، لن يفوت التخيل توصيف هذه الوحدة تبعًا للشكل الذي يظهر في الترسيمة المعروفة جيدًا للإشارة التي تؤكدها **كتابات في اللسانيات العامة** كثيرًا. لا مناصّ من هكذا تعامل مع الإشارات بواسطة التخيل الذي يسبغ عليها الوضعية المادية. وهو من ناحية ثانية لجوء ضروري إليها من اللساني (كما يُقر سوسير ذاته) والذي يتعرض، بدون هذا اللجوء إلى فقدان السيطرة على موضوعه، إذا اقتصر على مجرد البحث في الفوارق المحضة.

إلا أن ذلك لا يمنع أن يكون كل إنتاجه حاضرًا دومًا كي يجبرنا على البقاء يقظين بصدد هذه النقطة. إنه حاضر كي يذكّرنا أولًا بأن كل إشارة هي فارق، ليس له من قيمة إيجابية إلا بفضل تعارضاته المتبادلة مع بقية إشارات المنظومة التي ينتمي إليها. ولكي يذكّرنا كذلك بأن المنظومة اللغوية ليست مجرد «مدونة مصطلحات» جامدة، وإنّما هي ذلك الوسط الذي لا يُقبل فيه أي عنصر إلا بمثابة قيمة. ومن خلال إحلال الفارق محل الكائن المطابق لذاته، صاغ سوسير نظرية اللغة التي استدعاها تقدُّم الرياضيات في عصره. ولقد دشن بذلك طفرة حاسمة في تاريخ الفكر الغربي.

بحسب علمي، كان فرويد الإبستمولوجي الوحيد الذي اعترف تمامًا وصراحة بقيمة اللغة الدارجة باعتبارها نقطة الانطلاق ونقطة الوصول في التنظير العلمي، معًا. ونجد تأملاته النهائية حول هذا الموضوع في كتابه **الموجز في التحليل النفسي**، وهو العمل الأخير الذي يقدِّم فيه مجمل مذهبه العلمي، قبل وفاته بقليل. فهو يفكر في

الفصل الثامن من هذا الكتاب الذي يعالج مسألة «العالم الخارجي» حول ما يسميه «لسان إدراكاتنا»، حيث ينتهي بتقديم تعريف للواقعي يبدو لي في غاية الإقناع.

يعني فرويد «بالواقعي»، ذلك الشطر من المجهول الذي ينداح على أفق المعرفة التي يقوم عليها تشييد الواقع. ويبدو لي، بالتالي، أن هذا التعريف للواقعي هو ما يجب أن يكون حاضرًا في الذهن، كي نفهم جيدًا ما يقوله لنا فرويد، من ناحية ثانية، عن المرأة في كتابه **محاضرات جديدة في التحليل النفسي**، حيث يرد: «يتعين على التحليل النفسي أن لا يصف من هي المرأة ـ وهي مهمة غير قابلة للتحقيق ـ وإنّما أن يبحث كيف يصبح الطفل ذو النزعة مزدوجة الجنس، امرأة».

نرى بالتالي، إلى أين أردت أن أصل في هذا الفصل. في الواقع، فإنه هنا تحديدًا، أي في نقطة الوصل بين «الوصف» الفرويدي والفارق الجنسي، تجد التفافتنا الأوّلية الطويلة مبررها الأساسي. ذلك أن نظرية سوسير في الإشارة، والتخريب الأنطولوجي الذي يترتب عنها، يسمحان لنا على وجه التحديد أن نفهم الأسباب العامة التي تجعل كل محاولة لوصف أنطولوجي خاص من هذا النوع، «غير قابلة للتحقيق».

لقد رأينا، ضمن إطار النموذج البحثي السوسيري، أن ليس هناك أي فكرة إيجابية على وجه الإطلاق عن الموضوع، يمكن أن تضع الأساس لإشارات اللغة. وأن اللغة تُفَصِّل الواقعي تبعًا لأفكار اعتباطية تمامًا. حتى إن إشاراتنا قاصرة تمامًا على صعيد الفهم، بحيث إنها لا تحتفظ «نظريًا» من الشيء المسمى بأي جوهر قابل للتحديد،

ما عدا جوهر الاختلاف الذي تحركه نتيجة تعارضها مع الإشارات الأخرى للمنظومة. ففي نموذج بحثي من هذا القبيل، حيث تخضع الكينونة للغة، لا نرى إذًا مطلقًا كيف يمكن للواقعي الخاص بالفارق بين الجنسين أن يفلت من هيمنة الفارق اللغوي. وتتعذر هذه الرؤية أيضًا، حين يشير كل شيء، على العكس من ذلك، بأن هذا الفارق هو الذي يعطي على وجه الخصوص، «تعريف المفرد المؤنث».

لكن كي يزداد اقتناعنا بهذه النقطة، فإن أكثر الأمور بساطة وكشفًا هو أن نعالج الأشياء بشكل معكوس. فماذا يحدث واقعيًّا يا ترى، عندما نستغني عن الكلام ونستوعب مباشرة جوهر المؤنث؟ وبكلام آخر، إلامَ ننتهي بالمناسبة، عندما ننطلق من نموذج بحثي يُخضع اللغة للكينونة؟ لقد تابع أحد المؤلفين هذا المشروع بصرامة لا تهاون فيها، وهو أوتو فايننغر (Otto Weininger). ولهذا السبب، فإن كتابه **الجنس والطبع** الذي أثار ضجة في أيامه، لا يزال يستحق دراسة متأنية في أيامنا. ولا سيما لأنه يتيح لنا الإحاطة بالبون ما بين القضيب بمثابة تجسيد للعقل (logos) (ما يشكل صفة أساسية للذكورة)، والقضيب باعتباره يشتغل بمثابة نقص ـ على صعيد الامتلاك تبعًا لفرويد، وعلى صعيد الكينونة، بالنسبة إلى لاكان.

الفصل الثاني

القضيب(*)

نُشر كتاب **الجنس والطبع** في العام 1903 (146). وإذا كان قد أثار كل هذه الضجة في حينه، فذلك عائد، من ضمن أمور أخرى، إلى كون مؤلفه لم يتجاوز الثالثة والعشرين من العمر، وإلى أنه انتحر بعد ثلاثة أشهر من نشره، في البيت ذاته الذي توفي فيه بيتهوفن. فلقد كان العرق الآري في نظره، هو العرق الذكري بامتياز؛ أما اليهود ذاتهم فكانوا في نظره مثل النساء، أي سماسرة: «يتمثل هدفهم في تأكيد وضع الرجل في خطيئته» (147). وفي مواجهة استحالة الاندماج التي ظهرت له جليّة، كونه يهوديًا اعتنق البروتستانتية، شكّل انتحاره بدون شك بادرة احتجاج ضد عصره، «الذي لم يكن فقط الأكثر يهودية، وإنّما أيضًا الأكثر أنثوية بين كل العصور» (148).

(*) القضيب (phallus): التصور المجازي لعضو الذكر في الحضارة اليونانية القديمة. ويشير استخدام هذا المصطلح في التحليل النفسي إلى الوظيفة الرمزية التي يقوم بها القضيب في جدلية العلاقة بين الذات والآخر. أما العضو الذكري Penis فيخصص إجمالاً للعضو الجنسي الجسدي عند الذكور. ويعتبر فرويد المرحلة القضيبية بمثابة مرحلة النمو الجنسي عند الصبي بعد المرحلة الفمية والشرجية. وقد حاول لاكان إعادة محورة النظرية التحليلية حول فكرة القضيب بما هو «الدال على الرغبة» (مأخوذ عن «معجم مصطلحات التحليل النفسي»).

(146) Otto Weininger, *Sexe et caractère*, Lausanne, L'Âge d'homme, Essais, 1975.

(147) المصدر نفسه، ص 268.

(148) المصدر نفسه.

كان لهذا الكتاب أيضًا عواقب على علاقة فرويد بفلايس. إذ حوّل الكاتب فيه فكرة الثنائية الجنسية التي تبنّى فلايس أبوتها، إلى قضية كبرى. وباعتبار أنه كان يعلم أن المدعو سفوبودا كان صديقًا لفايننغر ومريضًا عند فرويد في الآن عينه، خمَّنَ فلايس أن فرويد قد كلّم مريضه عن الاكتشاف الذي حققه فلايس وأسرّ به إلى فرويد بصفة شخصية. بذل فرويد كل ما في استطاعته كي يوضح موقفه، إلا أن علاقاته مع فلايس التي سبق أن أصابها البرود، انتهت عند هذا الحد.

لا تمثّل الثنائية الجنسية، تبعًا لفايننغر مجرد استعداد جنيني، وإنّما تمثّل قاعدة تذهب إلى أن ما يوجد فعليًّا فقط هو حالات المزيج بين الذكري والأنثوي ومقاربات من هذين النمطين الجنسيين. فالرجل بما هو كذلك، والمرأة بما هي كذلك، هما جوهران أو بالأحرى، إذا ما اعتبرنا طبيعتهما التكوينية، هما ماهيتان تتوزعان بين الأفراد، تبعًا لمقادير متفاوتة، وبدون أن تكون معادلة أيّ منهما مساوية لصفر [بمعنى الجنس الخالص]. فكيف يتصور هذه الماهيات؟

إنه يدافع عن الرأي القائل، استنادًا إلى عالم حيوان دانماركي يدعى ستينستروب (Steenstrup)، بأن الجنس لا يتجلى فقط في الخصائص الجنسية الأولية والثانوية، وإنّما يمكن التعرف إلى الجنس في الجسد بأكمله. وليست هذه الفكرة غريبة إلى هذا الحد، كما يبدو ظاهريًّا. إنها تقبل المقارنة مع ما يقوله فرويد من جانب آخر، بأن الجسد بأكمله يمثّل منطقة غلمية، تمامًا كتفرعاته [أعضائه]. كما يمكن أيضًا تقريبها مع ما يشير إليه لاكان في **تخريب الذات وجدلية الرغبة**. حيث يوضح أنه على وجه التحديد نتيجة كون الذات جسدًا فإنها توجد بدلًا من هذه المتعة التي يجعل غيابها الكون عبثيًّا. وهكذا فبالنسبة إلى فايننغر، فإن كل رجل، وكذلك كل امرأة، نِتاج مزيج متفاوت المقادير من جوهرين: أحدهما ذكري ـ «العنصر الذكري في البلازما»، والآخر

أنثوي – «العنصر الأنثوي في البلازما». وتحدد هذه النسب النواة المجسِّدة لكل فرد، أي عياره الجنسي الخاص به. وهي ليست ثابتة، وإنّما تتغير على امتداد الحياة. وتستند الجاذبية الجنسية حينئذ إلى كون الرجل المثالي 100 في المئة (والذي لا وجود له) ينحو دومًا إلى إعادة تكوين ذاته. والرجل العملاني الذي لا تتجاوز رجولته 75 في المئة يكون مدفوعًا إلى العثور على ما يكمل رجولته لدى امرأة تمتلك تلك الـ 25 في المئة من الذكورة التي تنقصه. كما أن المرأة بنسبة 60 في المئة سوف تنجذب إلى رجل أنثوي بنسبة 40 في المئة.

تكلَّمنا إلى الآن عن الرجال والنساء منظورًا إليهم من زاوية جنسانيتهم، تاركين جانبًا واقعة كون **الإنساني** هو من قد يكون رجلًا أو امرأة. هذا الكائن، الذي يتجلى دومًا في الحياة النفسية، هو الموضوع الخاص الذي يسميه فايننغر «علم الطباع» الذي كرس له بقية كتابه. سوف يكون مملًا بالنسبة إلى القارئ متابعة كل ما قاله عن هذه النقطة. وأكتفي بالتالي بإثارة فكرتين:

1. يكتب قائلًا: «يملك الرجل القدرة على التصرف تجاه جنسانيته بشكل مستقل، إذ يستطيع أن يرفضها أو يقبل بها [....]. ولكي نعبّر عن ذلك بشكل فظ، يمكن القول إن الرجل يمتلك العضو الذكري، بينما المهبل هو الذي يمتلك المرأة»[149].

2. تختص الفكرة الثانية بجوابه عن السؤال الأساسي الذي تركه كاتبه معلقًا فترة طويلة: «السؤال عن معرفة ما يعني أن يكون الإنسان رجلًا أو يكون امرأة، وما تعني الكينونة الذكرية، والكينونة الأنثوية. فالنساء مجردات، في نظره، من الجوهر

---

(149) المصدر نفسه، ص 90.

ومن الوجود. فهن لا يكن، وهن لسن شيئًا. نكون رجلًا أو امرأة بمقدار ما نكون، أو لا نكون»[150].

يندرج هذا الاستنتاج من كون جوهر الرجل يكمن في العقل الذي يجسّده الرجل وحده، أما المرأة، ذاتها، فلا تعدو كونها جنسانية. هذه فكرة نعثر عليها قبلًا في اليونان القديمة. وبدون أن نعود إلى الوراء حتى أرسطو، فإننا نجد هذه الفكرة لدى فيلون (Philon) على سبيل المثال، وهو المعروف بالحماسة التي أبداها في نشر معنى الكتابات المقدسة اليهودية في الأوساط الهلينستية في إسكندرية القرن الأول الميلادي[151]. إذ تبعًا له فقط العقل يحدد الرجل الذي لا تدخل الجنسانية عنده، إلا بصفة عابرة، إلا أنه يعطيها دورًا رئيسيًّا في ثنائية الذكورة ـ الأنوثة. إننا هنا بصدد تمييز مسبق يسهل الوقوع فيه، وذلك من خلال الاعتقاد بإمكانية الاستناد إلى المفهوم الفرويدي القائل بذكورة الليبيدو. فهذا الليبيدو هو في الواقع دائم النشاط، ويمكننا أن نرى فيه تأكيدًا للصلة بين القضيب واللوغوس (العقل).

وتبعًا لبعض الكتاب، وعلى الأخص إليزابيث بادنتر (Elisabeth Badinter) في كتابها **في الهوية الذكرية**[152]، يُعتقد أن لاكان قد وقع ضحيةَ هذا التمييز المسبق. وتورد برهانًا على ذلك ما يقوله في المقطع الأخير من عمله بعنوان **دلالة القضيب**. إذ بعد أن مدح فرويد على حدسه الذي يذهب إلى أنه لا يوجد سوى ليبيدو واحد فقط، يُعتبر بمثابة طبيعة ذكرية، ينهي لاكان كلامه بالجملة

---

(150) المصدر نفسه، ص 233.

(151) Richard A. Baer Jr. *Philo's Use of the Categories Male and Female,* Leiden, F. J. Brill, 1970.

(152) Élisabeth Badinter, *XY. de l'identité masculine,* Paris, Le Livre de poche, 1994, p. 202.

التالية: تفضي وظيفة الدالّ القضيبي هنا إلى علاقته الأكثر عمقًا: أي تلك العلاقة التي جسَّد فيها الأقدمون الصلة بين **الذكاء** (Noûs) **والعقل (اللوغوس)**[153]. ومع أن نقد إليزابيث بادنتر صحيح بحد ذاته، إلا أنه لا ينصف لاكان. لأننا، إذا اعتبرنا القضيب بمثابة معنى المجاز الأبوي، فإنه لا يدل إطلاقًا على ما هو الرجل أو ما يملك، من وجهة نظر لاكان. فهو ينشط بمثابة إشارة نقص في الكينونة من نوع ما عند الذات المتكلمة بحد ذاتها، مهما كان جنسها. هذا المفهوم مستقل عن الطبيعة الذكرية لليبيدو، والتي عدل فرويد ذاته عنها لاحقًا.

بالطبع، كل أولئك الذين حاولوا تعريف الكائن ـ الرجل والكائن ـ المرأة لم ينتهوا إلى استنتاجات على هذا القدر من الوحشية التي رأيناها. إذ ردّ فايننغر الفارق الجنسي إلى ما لا يقلّ عن الفارق بين الوجود والعدم، وقرأ فيلون الإسكندري فيه الفارق بين حالة البراءة وحالة الخطيئة. أما بالنسبة إلى المحللين النفسيين، فإن عددًا لا يستهان به منهم يعطي لهذا الفارق واقعية لا هي ميتافيزيقية، ولا هي دينية، وإنّما يعطونه بكل تواضع واقعية بيولوجية. إلا أن فرويد لم يصرّ بدون مبرر على أن «وصف من هي المرأة» يمثّل مهمة غير قابلة للتحقيق. تكمن الصعوبة الأساسية لهذه المهمة تحديدًا في استقلال الكائن ـ المرأة بالنسبة إلى البيولوجيا، والتي يشدد عليها بلا مواربة في تصدير الطبعة الثالثة (عام 1915) من **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس**، حيث يقول: «يتعين علي أن أشدد، بمثابة الخاصية المميزة لهذا العمل، على استقلاله المقصود تجاه البحث البيولوجي. فلقد حرصت على تجنّب الاقتباس من التوقعات العملية الصادرة عن البيولوجيا الجنسية العامة أو عن أنواع حيوانية خاصة في

Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 695. (153)

دراسة الوظيفة الجنسية عند الإنسان التي مكنتنا منها التقنية التحليلية النفسية. والحق يقال إن هدفي تمثّل في استكشاف مدى ما يمكن التكهن به بصدد بيولوجيا الحياة الجنسية الإنسانية بوسائل الاستقصاء السيكولوجيّ، حيث إنني أَتَحْتُ لنفسي حق الإشارة إلى ارتباطات وتطابقات نتجت من هذا الاستكشاف؛ على أنه ليس عليَّ أن أفقد الزمام عندما تؤدي الطريقة التحليلية النفسية، في العديد من النقاط الهامة، إلى أساليب في الرؤية، وإلى نتائج تبتعد بشكل ملحوظ عن تلك التي ليس لها سوى سند بيولوجي»[154].

لكن، ما هي إذًا الاكتشافات الخاصة بالتحليل النفسي في مجال الجنسانية؟ وماذا قدّم فرويد من جديد في كتابه **ثلاثة مباحث؟** فالجنسانية الطفلية لم تكن فعلًا اكتشافًا بحد ذاته، وهو ما يعرفه فرويد. وفي المقابل، فإن التنظير الذي عرضه عنها غيّر جذريًا قواعد التوزيعة الإبستمولوجية [للدراسة الموضوع]. «من المعروف أننا نجد في الأدبيات إشارات ظرفية بصدد نشاط جنسي مبكر لدى الأطفال الصغار، وبصدد حالات انتصاب أو استمناء، وحتى تصرفات شبيهة بالجماع، إلا أنها تُذكر على الدوام بمثابة عمليات استثنائية، من الحشرية الطفلية، أو بمثابة أمثلة رادعة عن انحلال خلقي مبكر. وبحسب معرفتي، لم يعترف أي كاتب بوضوح، فيما إذا كانت النزوة الجنسية الطفلية تخضع لقانون ما، كما أنه يتم غالبًا تجنُّب طرح فصل «النمو الجنسي» في الكتابات المتكاثرة عن النمو في الطفولة»[155].

---

(154) Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle,* Paris, Flammarion, Champs, 2011, p. 78-79.

(155) المصدر نفسه، ص 148.

ومع فكرة «القانون» هذه يتم، في الواقع، المرور من الطرائف، أو من مستوى الخاص، إلى مستوى العام، إن لم يكن إلى العلم، بحيث إنه يكاد لا يوجد علم إلا في مجال العام، كما يقول أرسطو. وبالتالي، إذا كانت هذه الجنسانية الطفلية، التي ما زالت بعيدة عن الجنسانية التناسلية، تتخذ أشكالًا منحرفة، وإذا كان هناك شيء فطري في أساس هذه الانحرافات، عندها نكون بصدد شيء ما **فطري عند كل البشر**[156]. وباختصار انتقلنا، مع فرويد، من الجنسانية الطفلية إلى «طفلية الجنسانية».

إلا أن كتاب **ثلاثة مباحث** يحتوي كذلك أطروحات أكثر تخريبًا. من مثل تلك التي يعبَّر عنها بالصيغ التالية: «يعتبر التحليل النفسي بالأحرى، أن استقلال اختيار الموضوع عن جنس هذا الموضوع ذاته [....] هو بمثابة الأصل الذي يتطور انطلاقًا منه، كلٌّ من النمط السوي كما النمط المنحرف، وذلك من خلال الحد من جهة أو أخرى»[157]. وهكذا ترى البشر إذًا مسكونين بجنسانية لا توجههم بالضرورة نحو الموضوع الذي يضمن بقاء نوعهم، وهي جنسانية لا تبالي بجنس هذا الموضوع، وتترك مسألة اختياره لعناية كل منهم. وهكذا، بالنسبة إلى التحليل النفسي **نحن، في الواقع، النوع الحيواني الوحيد غير المزود بغريزة تكاثر**. فالمرحلة التناسلية لا تندرج في برنامجنا الجيني. ليس بالإمكان الذهاب أبعد من ذلك في اتجاه «الليبرالية الجنسية»، ومن المعروف أن فرويد عارض المقربين منه في هذه النقطة.

---

(156) المصدر نفسه، ص 144. (التأكيد من عمل فرويد).

(157) المصدر نفسه، ص 102 (في الهامش).

أراد جونز تكريس مبدأ التعارض بين ممارسة التحليل النفسي والجنسية المثلية. وقد حظي في ذلك بتأييد «الثلاثي» البرليني (أي كل من أبراهام، وأيتنغون، وساخس) فضلًا عن القسم الأكبر من اللجنة التي وضع فرويد كل ثقله المعنوي ضدها في هذه المسألة. أشير إلى هذه القضية كي أشدد على أن مسألة ممارسة التحليل النفسي من محللين جنسيين مثليين هي ذات أهمية، ولا سيما أنها تحيلنا إلى النظرية التحليلية النفسية في الجنسانية بشكل عام. ولم يعطَ أي جواب قاطع عن هذه المسألة إلى الآن. وهو ما اضُطر بعض الجمعيات إلى حلها بالتصويت.

ليس هذا كل شيء. ذلك أنه، مع فرويد، لا يقتصر الأمر على تراخي الصلة بين النزوة وجنس الموضوع، وإنّما هو يشمل أيضًا الصلة مع الموضوع بحد ذاته. ففي الواقع، نحن نتصور عادة الارتباط الجنسي للنزوة بموضوعها بشكل وثيق. إذ من المحتمل أن «تبدأ النزوة الجنسية بأن تكون مستقلة عن موضوعها، وكذلك أن لا يعود منشؤها بالأساس إلى «المثيرات» التي يمارسها هذا الموضوع»[158]. ولكن من أين تأتي النزوة الجنسية إذًا، إن لم يكن الموضوع الجنسي هو من يولّدها؟ يجيب فرويد عن ذلك قائلًا: «إنه الشيء الآخر الذي يكوّن في النزوة الجنسية كلًّا من الأساسي والمستقر»[159]. ليس

(158) المصدر نفسه، ص 106. في نهاية هذه الجملة، يضيف المرحوم فرناند كامبون فكرة ثمينة، حيث يلاحظ أن اللفظ الألماني (*Reiz*) يعني في آن واحد كلًا من «المثير» و«الفاتن» أو «الطعم». ولقد ترجم هو ذاته الجمع الوارد في النص بـ «مفاتن». وقد فضلت من جانبي «المثير»، لأن ذلك بدا لي أنه أكثر إبرازًا للمشكلة التي نحن بصددها هنا.

(159) المصدر نفسه، ص 108. يكمل فرويد هذه الجملة بفكرة يلاحظ فيها أن قدماء اليونان كانوا يحتفلون بالنزوة أكثر من الموضوع، بينما نحن المُحدثين لدينا ميل إلى تزيين الموضوع بكل صفات الكمال. في الواقع، لا شيء يُظهر أن اليونانيين كانوا أقل افتتانًا بالموضوع منا نحن، ويشهد على ذلك غنى فنونهم.

بالإمكان التعبير بشكل أكثر جزمًا عن السقوط الجوهري لموضوع النزوة. هذا في حين يبيِّن **ثلاثة مباحث** في المقابل، غنى موضوع كهذا وتنوعه. إذ لا يقتصر الأمر على كونه يصبح لاجوهريًا وعابرًا، وإنّما أيضًا عندما يبدو أنه مزين بقيمة تشكِّل «فتنته» و«تحريضه»، لا يعدو كونه يستمد هذه القيمة من «شيء آخر». فلنقل إذًا إن الموضوع الجنسي يتكون على الدوام بمثابة مظهر خادع تاركين لعناية المستقبل تصحيح قولنا هذا، إذا لم يكن تعبيرنا هو الملائم.

هذه الإحالة الفرويدية إلى «الشيء الآخر» تضع فكرة الموضوع المفقود جذريًّا، في الصف الأول من المذهب التحليلي. يحدد فرويد هذا الموضوع المفقود، بمثابة فقدان جسدي يزود الطفل بتصور خسارة نرجسية، «انطلاقًا من خسارة ثدي الأم بعد الرضاعة، وانطلاقًا أيضًا من خسارة البراز [الذي يخرج من أمعاء الطفل]، ووصولًا إلى خسارة الولادة انطلاقًا من الانفصال عن جسم الأم»[160]. نفهم، والحالة هذه، أن لا يجابه المحللون النفسيون زمنًا طويلًا، صعوبة خاصة في المواءمة بين فكرة «الشيء الآخر» والموضوع المفقود، خلال المراحل الليبيدية السابقة على المرحلة التناسلية، والتي يتم من خلالها نمو كل واحد منا. ولم تبدأ هذه المشكلة، مع هذا الموضوع، بالظهور فعليًّا إلا مع إدخال المرحلة القضيبية.

لا نرى، في الواقع، أين هي هنا هذه الخسارة الجسدية التي يُفترض بالذات أن تشعر بها بمثابة جرح نرجسي، كما لا يمكننا أن نسم النمو البيولوجي بفكرة نقص عضو ما، وهو نقص يكذِّبه الواقع البيولوجي. وهكذا استُبدل بالتعارض المادي (أنثوي ـ ذكري)

(160) Sigmund Freud, "L'organisation génitale infantile," dans: *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969, p. 115, note 1.

تعارض منطقي (قضيبي ـ لاقضيبي)، إلا أننا لم نعرف ماذا نفعل بهذا التعارض الأخير، سوى تجاهله أو إنكاره. لم ينكر أبراهام المرحلة القضيبية، هو الذي كتب، بحسب أقوال فرويد، مقالة لا تضاهى عن تجليات الخصاء عند المرأة. إلا أنه اعتبر هذه المرحلة ـ استنادًا إلى بعض نصوص فرويد ذاته ـ بمثابة الخطوة الأولى نحو المرحلة التناسلية النهائية. وهي، إذا أمكننا القول، مرحلة متوائمة مع الذهنية الطفلية. كما تقبّل جونز بدوره خاصية المرحلة القضيبية المدعمة عياديًّا، إلا أنه اعتبر صدارة القضيب هذه نوعًا من آلية دفاعية. إذ رأى فيها وسيلةً لصد خطر مرعب لدى كلا الجنسين، أي خطر زوال الرغبة الجنسية، وحتى خطر تدميرها ـ بسبب التنافس مع الأب لدى الصبي، ومع الأم لدى البنت. أما كارن هورني (Karen Horney) فقد أقرت بادئ الأمر بالتقويم القضيبي لدى البنت، بسبب الطابع المنظور للعضو الذكري الذي يوفر المزيد من الإرضاء لنزوة التلصّص المشهدي. ولكن انتهى بها المطاف لأن تعتبر أطروحة المرحلة القضيبية بمثابة الدلالة على انتماء فرويد إلى الإيديولوجية الذكرية.

كيف السبيل إلى التقدم في بحث هذه المسألة المتنازع عليها؟ بإمكاني الاستمرار في استعراض المواقف المختلفة، أو التحول إلى دراسة بعض منها بالتفصيل. إلا أنني أقترح اتخاذ سبيل آخر والبدء بفحص كتاب يعكس جيدًا «الفكر الشائع» الذي راج في عصر فرويد.

نُشر الكتاب موضع البحث **مدخل إلى نظرية الليبيدو التحليلية النفسية**، بدون الإشارة إلى دار النشر. مؤلفه المدعو ريتشارد ستربا، هو محلل بدأ يشارك في اجتماعات جمعية فيينا للتحليل النفسي منذ العام 1924. وكان المحلل النفسي غير اليهودي الوحيد الذي رفض البقاء في فيينا بعد الاجتياح النازي. وما إن غادرت عائلة فرويد إلى

لندن، حتى غادر بدوره إلى الولايات المتحدة مع أسرته. وقد نشر كتابه، خلال إقامته في أميركا، بهدف عرقلة تقدُّم موجة «المذهب الثقافي» التي أطلقها خصوصًا كلٌّ من كارن هورني وإريك فروم. هذا المفهوم الثقافي وفّر، في رأيه، على عالم محافظ عبء الاعتراف «بالقوى الغريزية التي تسمع صوتها عاليًا»، وذلك كما فعل كلٌّ من يونغ وأدلر قبلهما بنحو ثلاثين عامًا، لمصلحة أوروبا العجوز [المحافظة بدورها].

ينتمي عرضه صراحة إلى نظرية أبراهام التي تميز مستويين منفصلين ضمن كل مرحلة ليبيدية. وبالتالي، هو يعتبر المرحلة القضيبية بمثابة الشكل الأول من المرحلة التناسلية؛ أي تلك التي تظهر لدى الطفل وحيث يكون أفراد الأسرة هم موضوعات التوظيف الليبيدي. يلي ذلك فترة الكمون التي تستمر حتى البلوغ، الذي يمثل اللحظة التي يكتمل فيها النضج العضوي الذي يستدعي موضوعات توظيف جديدة. فقط الشخص العصابي لن يتمكن من الوصول إلى الموضوع الطبيعي لليبيدو التناسلي الخاص به، وإلى أن يعترف بهذا الموضوع بمثابة كيان آخر (أي بمثابة امرأة بالنسبة إلى الرجل، وبمثابة رجل بالنسبة إلى المرأة)، ويحيطه بالحب الخالي من التجاذب الوجداني. في هذه الحالة، يبقى العصابي متعلقًا بالموضوعات المحرمة، بسبب تشبث الليبيدو(*). وقد أضيفُ قائلًا، إنه إذا كان التعلق بالأم، بالنسبة إلى ستربا، هو ما يعيق العبور إلى المرأة، فإن الأمر بالنسبة إلى فرويد، هو على العكس من ذلك، إذ إن هذا التعلق بالأم هو ما يطلق الرجل في عملية البحث عن المرأة. ومهما كان من

(*) تشبث الليبيدو (viscosité de la libido): يسلِّم فرويد بصفة التشبث للدلالة على قدرة الليبيدو على التثبيت على موضوع جنسي ما، أو مرحلة ما من مراحل النمو الجنسي، حيث يتعذر على العصابي التحول إلى العلاقات الجنسية الراشدة.

أمر، نرى أن إشكالية «الشيء الآخر»، أو الموضوع المفقود، يجري تجاهلها تمامًا في تنظيرات أبراهام الافتراضية.

لدينا هنا إذًا مثال جيد جدًا على التنكر لبُعد كبير من دراسات فرويد العلمية. ويضاف إليها، وليس ذلك بدون شك من قبيل المصادفة، تنكُّر ثانٍ: يتعلق باستقلال صدارة القضيبي بالنسبة إلى البيولوجيا. ففي رسالة عن الجنسانية الأنثوية موجّهة إلى كارل مولر برونشفيغ (Carl Müller Braunschweig) بتاريخ 21 تموز/ يوليو 1935 يبرز فرويد التنكر لهذا الاستقلال، بأشد العبارات القاطعة حيث يكتب قائلًا: «أطعن بالتزوير ضدكم جميعًا [هورني، جونز، رادو، ... إلخ] مهما كنتم، لأنكم لم تميزوا بشكل واضح وقاطع بين ما هو نفسي، وما هو بيولوجي، ولأنكم تحاولون إقامة توازٍ سهل بين الاثنين، وبالتالي [...] تنقادون إلى اعتبار الكثير من الأشياء التي لا شك بأوليتها، على أنها رجعية أو نكوصية»[161].

هذا الإصرار على الفصل القاطع والواضح بين السيكولوجيا والبيولوجيا، يجب أن لا يدهشنا. ففي نهاية المطاف، ما هو الدور الذي أدته البيولوجيا في اكتشاف الأدويب؟ والحال أن المرحلة القضيبية تتزامن مع عقدة أوديب، وأن فرويد يرد إلى تهديد الخصاء تنظيم الرغبة وضبطها، سواء عند الرجل أو عند المرأة. وبمعنى أدق، فإن تهديد الخصاء هو الذي يؤدي إلى زوال عقدة أوديب عند الرجل. بينما أن اعتراف البنت بخصائها هو الذي يحدد دخولها في الأوديب الأنثوي الخاص بها.

---

(161) اقتباس مأخوذ من جوليت ميتشل في: *Psychanalyse et féminisme,* 1, Paris, éditions des Femmes, 1981, p. 181.

الفصل الثالث

بلّورة الأوديب الكاملة(*)

ألقى فرويد يوم الأربعاء في 19 أيار/ مايو 1909، خلال أحد اجتماعات جمعية فيينا للتحليل النفسي، محاضرة بعنوان **حول نمط خاص من اختيار الموضوع الذكري**. وفي العام 1910 نشر مقالة تعالج الموضع ذاته. لا تعفينا هذه المقالة من قراءة المحاضرة الأساسية المنشورة في المجلد الثاني من محاضر جلسات جمعية فيينا. في هذه المحاضرة يعبِّر فرويد، في الواقع، عن نفسه بمزيد من الاستفاضة، على الأقل في ما خص بعض النقاط. كما أن هذه المحاضرة أعقبتها مناظرة حامية استمرت خلال الجلسة التالية، أي جلسة الأربعاء في 26 أيار/ مايو. ويمكن للأسئلة المثارة عندها والإجابات المعطاة عنها، مساعدتنا على أن نقدِّر بشكل أفضل الأفكار موضع البحث.

يتميز هذا النمط من الاختيار بأربع سمات. ولا نصادف هذه السمات معًا على الدوام، وبدرجة الوضوح نفسها. كما أننا لا نصادف البلّورة الكاملة والناجزة. ما يغلب أن نصادفه عمومًا، هي

(*) يشبّه المؤلف عقدة الأوديب ببلّورة أو بماسة متعددة الأوجه. ذلك أن هذه العقدة هي حمّالة أوجه على غرار الماسة. وتشكّل في مجموع أوجهها كامل أبعادها. ويعرض هذا الفصل بالبحث والنقاش كامل هذه الأوجه، بحيث يحيط بها في كل تجلياتها، انطلاقًا من مناقشة كتابات فرويد في الموضوع.

بلّورات ينقصها بعض الأضلع، وحيث لا تظهر بقية الأضلع دومًا بدرجة الوضوح والدقة نفسها. إلا أن ذلك لا يمنع أن يبدو لي أن هذه المقارنة، من خلال ما توحيه لنا بسماتها الأربع مجتمعة، تلقي الضوء على أننا بصدد بلّورة **الأوديب** الكاملة. وهذا ما يوضح في رأيي، كون فرويد تجشم عناء دراسة هذا النمط، مع أنه يلاحظ أننا لسنا بصدد نمط يلفت الأنظار من خلال تكرار ظهوره. إذ إنه لم يصادفه إلا لدى بعض الأشخاص من معارفه، من الذين لا يعتبرهم عُصابيين، ما ينزع عن دراسته لهم كل بُعد عيادي.

تشكّل السمة الأولى شرط وجود: فموضوع حب هؤلاء الرجال يجب أن يكون زوجة رجل آخر. وبالتالي يغرم هؤلاء الرجال بسهولة بالنساء المتزوجات أكثر مما يغرمون بالآنسات، أو هم يغرمون بالآنسات اللواتي هن على وشك الارتباط برجل آخر. يقول فرويد إن هذا الشرط يتضح من تلقاء نفسه، «بمثابة حالة غرام بالأم». أقل ما يمكن قوله بصدد هذه الملاحظة المقتضبة، إنها تستدعي المزيد من التوسع في العرض. يصف فرويد، في مقالته، هذا الإرغام الغرامي وكأنه يدور حول مسألة **الطرف الثالث المجروح**. بإمكان هذا الإرغام أن يمتزج بسهولة مع نزعة ساديّة عند رجل ما، حتى لو أن واقعة إشباعها لا يمكن اعتبارها تلقائيًّا بمثابة انتصار ساديّ. لقد عرفت، عمليًّا، رجلين أو ثلاثة ينطبق عليهم هذا الوصف. إذ كانوا يحرصون كثيرًا على أن لا يعرف أحد شيئًا عن علاقتهم، وخصوصًا الطرف الثالث المجروح. وهنا، يمكن التساؤل عن نوع كهذا من السادية الحريصة على البقاء مجهولة من الشخص الذي يجب أن تُمارس عليه! يمكن بالتأكيد الاعتراض عليّ من خلال القول بأن هؤلاء

الأشخاص، عندما يتصرفون على هذه الشاكلة، فإنهم ببساطة يراعون مبدأ الواقع الذي يوصي بتجنُّب الفضيحة الاجتماعية. وأنهم في ما عدا ذلك يتمتعون ببساطة بساديتهم «في دخيلة أنفسهم بالطبع». إلا أننا نشعر أن هناك شيئًا لا يستقيم على هذا الصعيد، وأن من المرغوب فيه تمامًا إضافة تفسير آخر ذي طابع منطقي، إلى هذا التفسير الدينامي المعقول بطبيعة الحال.

وتتمثل السمة الثانية في كون هؤلاء الرجال أوفياء جدًا للنساء اللواتي أُغْرِموا بهن، ولا يستطيعون الانفصال عنهن إلا بصعوبة بالغة، حتى لو نزعوا إلى تكرار التجربة التي مروا بها مع الامرأة الأولى مع امرأة ثانية، بحيث يُكوِّنُون سلسلة علاقات، ما يتعارض بجلاء مع الوفاء. إلا أن هذا التناقض يحلّ على صعيد آخر، بمعنى أن هؤلاء النسوة قابلات للإبدال الواحدة منهن بالأخرى، إلى حد يصبحن فيه واقعيًّا متطابقات. ولكن متطابقات في ماذا؟ يجيب فرويد على ذلك قائلًا: «يتطابق الوفاء الكبير مع المعنى الكبير للأم، ومع التعلق بها، ... إلخ»[162]. من المستحيل أن لا يتم التساؤل في هذا المقام عن «هذا المعنى الكبير للأم». ولكن فلنقتصر الآن على عرض بقية أقوال فرويد، حيث يكتب «يمكننا أن نتبيّن بقدر من الانتظام عند هؤلاء الأشخاص، هوام الزواج. وبالتأكيد هم لن يتزوجوا بسهولة، إلا أنهم عندما يغرمون، يكون هوام الزواج حاضرًا على الدوام، ولو أننا

---

(162) *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, t. 2 *1908 - 1910*, Paris, Gallimard, 1979, p. 237.

يعود الاختصار «إلخ ...» بلا شك لقلم رانك الذي كان مولجًا بتحرير تقارير جلسات الجمعية.

نكون عمومًا بصدد نساء لا يستطيعون الزواج منهن. تكشف أحلام وهوامات هؤلاء الأشخاص «الرابطة السرية» لسنواتهم عندما كانوا صبية صغارًا، ما يعني، في نهاية المطاف وعلى الدوام، الزواج»[163]. أما في ما يتعلق بتكوين سلسلة النساء، فإنه يعود إلى توقُّع العثور عند التي تلي على الإشباع الذي كان ينقص الواحد منهم عند من سبقتها.

أما السمة الثالثة من سمات بلورتنا الأوديبية فهي تلك التي تبدو لفرويد الأكثر إثارة للاهتمام والأكثر غموضًا في آن واحد نظرًا للتعارض الذي تبديه مع صورة الأم. يرجع فرويد هنا في الواقع إلى شكل من الانفصال الذي سوف يعود إليه لاحقًا، في العام 1912، في عمله **اعتبارات حول أكثر أشكال التحقير في الحياة الغرامية شيوعًا**. ويعني بذلك الانفصال ما بين الحب النفسي والحب الشهواني. إذ غالبًا ما يلاحظ لدى الشباب أن شهوانيتهم، عندما تبلغ درجة واضحة من القوة، فإنها تحيد عن هدفها الأساسي، بمعنى أنها تقع تحت وطأة خطر مقاربة النساء اللواتي يكنّ لهن هؤلاء الشباب احترامًا كبيرًا. ولذلك فهم لا يقيمون علاقات جنسية إلا مع نساء وضيعات. يوفر هذا النوع من النساء، سيئات السمعة، ميزة إجراء تسوية تسمح بإعادة توحيد الميول التي وسمت «الانشطار الأصلي في الحياة الغرامية».

تبدو السمة الرابعة بمثابة نتيجة ثانوية للنقطة السابقة، إلا أنها في الواقع ليست كذلك. تبدو هذه النقطة جديرة بالاهتمام بشكل خاص، في نظر فرويد، الذي يعتبر أنها تستحق عناء تخصيص يوم عمل لها

---

(163) المصدر نفسه.

بعنوان: «دواعي السلام والخلاص في الهوام والعصاب». يذكّر فرويد بالرجوع إلى حداثة روسو، وإلى ما نعرفه عن علاقته مع مدام دي وارنز، أننا غالبًا ما نجد، لدى العصابيين، الهوام الذي يذهب إلى أنه يتعين على الأم أن تسمح لابنها بمجامعتها، كي يتمكن من التخلص من الاستمناء. يميز فرويد في هذه النقطة، ما بين المُخَلِّصَة الفردية، و[المسيح] مخلص العالم، ومنقذ البشرية. الشكل الأول من المخلصات، الذي يظهر كذلك في «المركب الشبح» لفاغنر، وفي الأدب «يتخذ على الدوام أصله في الأم التي تقوم في الهوام، بتحقيق رغبة ابنها، وتحرره بالتالي من الاستمناء»[164].

على أن تفسير تصرُّف ما بواسطة هوام لا يمكن اعتباره بمثابة تفسير لهذا الهوام ذاته وخصوصًا عندما يعاني هذا الهوام من تناقض صارخ إلى هذا الحد. وبالتالي يقوم فرويد بإضافة تفسير آخر. ويستنتج من خلال الرجوع إلى كتاب رانك **أسطورة ميلاد البطل**، بأن عقدة السلام على علاقة من نوع خاص مع الإنجاب. وأن السلام هو شهادة الاعتراف بالجميل للأهل لأنهم أنجبوه. يكتسب هذا السبب معنًى مختلفًا بالنسبة إلى كل من الأب والأم. بالنسبة إلى الأب نكون بصدد هوام إنقاذ الأب (الإمبراطور أو الملك). يصبح هذا الهوام واعيًا خلال مرحلة التمرد ضد الأب، عندما تصبح قضية أننا ندين له بالحياة «مزعجة». إذًا يكتسب السبب في هذا المقام دلالة عدائية بينما هو يتخذ بالنسبة إلى الأم دلالة على الرقة. وبمصطلحات التحليل الرمزي تحمل منه، في مقابل هبة الحياة التي تعطيها الأم لابنها.

---

(164) المصدر نفسه، ص 238.

يكتب فرويد، بدون مواربة، في مقالة عام 1910 ما يلي: «هذا الاختيار المميز بخصوصيته، وهذا السلوك الغرامي بالغ الغرابة، لهما المصدر النفسي ذاته للاختيارات والسلوكات نفسها التي نصادفها في الحياة الغرامية للشخص العادي»[165]. ولكن من الصحيح أيضًا أن فرويد لا يلبث أن يضيف تمييزًا بين السوي والأقل سواءً من الأشخاص: «لا يتبقى، في الحياة الغرامية السوية، إلا القليل من السمات التي يتسرب من خلالها نموذج الأمومة الأولي لاختيار الموضوع ـ من مثل تفضيل الشبان النساء الناضجات، ذلك أن الليبيدو قد سبق أن انفصل بسرعة عن الأم. وعلى العكس من ذلك، ففي النمط الذي نحن بصدده، يتأخر الليبيدو طويلًا في تعلقه بالأم، حتى بعد بداية البلوغ، بحيث تحتفظ موضوعات الحب التي اختيرت لاحقًا بدمغة خصائص الأمومة، وتصبح جميعها [موضوعات الحب] بدائل مادية من الأم يسهل التعرف إليها. وهنا يخطر بالبال حالة تشكيل جمجمة المولود الجديد، إذ بعد عملية ولادة أخذت زمنًا طويلًا، تتخذ جمجمة الطفل شكل التجويف السفلي لحوض الأم»[166].

وبعبارة أخرى، يتوقف السواء على عقدة أوديب، ويتفاقم الفارق بين السواء والأقل سواء بالتناسب مع مدى سرعة الانفصال عن هذه العقدة أو مدى تأخره. ولذلك يقول فرويد بأنه لاحظ السلوك الجنسي الذي سبق ذكره «عند أشخاص أسوياء عمومًا أو حتى عند بعض الرجال الاستثنائيين». وهم **أسوياء عمومًا** لأننا لا نكون بصدد

(165) Sigmund Freud, *La vie sexuelle,* Paris, PUF, 1969, p. 50.

(166) المصدر نفسه.

سلوك مطابق بما يكفي مع مبدأ اللذة الأريب، أو حتى مع مبدأ الواقع، عندما لا نحب امرأة إلا بهذه الشروط [أي شبيهة بالأم وبديلة منها]. كل ذلك من خلال معاناة الغيرة، أو من خلال الرغبة في إنقاذها من الشرط الذي نحبها تحديدًا من أجله! في أي حال، يدل هذا النمط من اختيار الموضوع بلا جدال، تمامًا على غرار جمجمة المولود الجديد خلال عملية الإنجاب، على وضعية خاصة مشبعة بصورة الأم. وهو ما يضعنا في ذلك، وبشكل أكثر حدة من أي حالة أخرى، في مواجهة مسألة معنى **الأوديب**، وزواله.

من المفيد لنا إذًا أن ننظر بمزيد من القرب في نصوص فرويد المتعلقة بهذا النمط الخاص من اختيار الموضوع لدى الذكور، والذي يتصف كما سبق قوله، بأربع سمات. فلنعاود النظر إذًا في المنطق البلوري بمزيد من التفصيل.

الخاصية الأولى، المتمثلة في أن بعض الرجال يحبون **على الدوام** نساء متزوجات، تعني إذًا أن موضوع رغبتهم يتحدد من خلال انتمائه إلى طرف ثالث [الزوج]. وهكذا تستيقظ رغبتهم بناء لهذه السمة، تمامًا كما في اليوم الأول [الطفولة المبكرة]. صحيح أن الوصايا العشر تمنع الشبق الجنسي الذي يجعلنا نشتهي زوجة الجار. ولكن ما العمل عندما لا يكون هناك جار (كما هو الحال في وضعيتنا)، وبالتالي لا توجد امرأة قابلة لأن تشتهى؟ وبمعنى أكثر دقة، ما العمل عندما لا نستطيع أن نرغب امرأة إلا عندما تكون امرأة شخص آخر؟ ذلك أن تعرُّض «الطرف الثالث» للأذى، في هذا المقام، ليس نتيجة للاختيار، كما افترضه فرويد، وإنّما هو شرط هذا الاختيار. تبرز الجنسية الغيرية لدى هؤلاء الرجال، إذًا على خلفية من المثلية

الجنسية، ليست اجتماعية فقط وإنّما هي تكاد تكون دينية، ما يربط رغبتهم بالخطيئة، وبالتالي نعثر على الموضوع في مَوْضِع خطيئتهم.

يكمن نتاج هـذا التوضيح في كونه يمنعنا من تبسيط تفسير شرط الطرف الثالث الـذي تعرّض لـلأذى. وعلى سبيل المثال، يمكن الرجوع إلى المبدأ الذي يعني أن تتمثل الرغبة في أن نرغب الموضوع الذي يمُت إلى الآخر الصغير أخي مثلًا، أو يريد أخي أن يمتلكه. ذلك أن الملكية موضع البحث في العلاقة «بالطرف الثالث الذي تعرّض للأذى» ليست مرادف مجرد التمتع بالموضوع، وإنّما هي تلك المتعة التي تتحدد على صعيد القانون الخاص بالمجتمعات الإنسانية، أي **الحق الشرعي في التمتع**.

قد نلمس هنا أصل فكرة الحق القانوني ذاتها. ذلك أن التبادل هو جوهر الوجود الاجتماعي [أن أعطيك وتعطيني] وبالتالي، يضع كل تبادل في الاعتبار موضوعات يعترف مسبقًا بأنها ملكية أطراف التبادل. في الواقع، جرى التوصل إلى أن أحد جذور الكتابة يكمن في العلامات التي اختُرعت للدلالة على الملكية الفردية أو العامة (من مثل ملكية أرض، أو كوخ، أو سلاح، أو أداة، ... إلخ). وبشكل ما، تعادل هذه العلامات أسماء علم، تحدد إلى من يمُت الموضوع، بحيث يصبح ملكية خاصة. وأستطرد فأقول، إنه لا يصبح ملكية خاصة بهذه السرعة. ذلك أن الحق الشرعي بالتمتع الذي يُعَرِّف الملكية الخاصة أو الجماعية، يفتح الباب على غموض محتوم بالنسبة إلى الرغبة.

إننا في الواقع، بصدد واحد من اثنين، **فإما** أن نتمتع بالموضوع، بمعنى استخدامه لتحقيق هذا الهدف أو ذاك، تبعًا لمبدأ اللذة أو مبدأ

الواقع. وبهذا المعنى يمكن للاكان أن يقول ليس هناك من ملكية إلا في ما يُدفع ثمن رغبة. وإما أن نتمتع بسلطتنا على الموضوع، وبما يمثّل هذا الموضوع لنا. وبدون أن أذهب حتى المماحكة حول البخيل وخزنة نقوده، ولا المماحكة حول المليارات التي تتكدس في بلاد الجنات الضريبية، يمكن ببساطة أكبر التفكير بالموسوس الطيب الذي يتمتع بالتفوق الذي توفره له سيارته على أحد المشاة. وهو موقع يتيح له، بالمناسبة، أن يؤدي دور السيد تجاه هذا الأخير [الماشي على قدميه]، من خلال إعطائه أفضلية المرور.

تتمثل الخاصية الثانية في هذا النمط من الاختيار في التناقض بين الإخلاص أو قوة التعلق، والنزوع إلى التكرار أو إلى تكوين سلسلة [من العلاقات]. ويفسره فرويد من خلال إقامة التعادل ما بين الوحدات التي تُكَوِّن هذه السلسلة، إذ يقول: تكرر هذه النشوة الصورة ذاتها التي توجد فيها جميعًا، أي صورة الأم. وبالتالي يصبح تكوين سلسلة لامتناهية مفهومًا، «لأن كل بديلة منهن تجعله يأسف على غياب الإشباع الذي يتوق إليه». والآن، ماذا الذي نحن بصدده في صورة الأم هذه؟ فلنعد إلى السمة الأولى المذكورة في مقالة عام 1910، أي السمة المتمثلة في اختيار نساء مرتبطات، حيث يعتبر فرويد أن مسألة تفسيرها هي مهمة سهلة إذ يقول: «سوف نفهم مباشرة بالنسبة إلى الطفل الذي ينشأ في أسرته، أن كون أمه تَمُت إلى الأب سوف يصبح عنصرًا لا يتجزأ عن جوهر الأمومة، وأن الطرف الثالث المتأذي ليس سوى الأب ذاتـه»[167]. وبتعبير آخر، مع بزوغ الجنسانية المبكرة، تتجلى الرغبة الإنسانية وراثيًّا بمثابة رغبة في

(167) المصدر نفسه، ص 51.

موضوع يندرج منعه في تعريفه ذاته. وهكذا تصبح الأم بمثابة تجسيد المتعة غير المباحة. وبالتالي فإذا كان الشخص يتمسك بالعثور ثانية على هذه الصورة، **فذلك لأنه يتمسك باستعادة هذا الفقدان الذي يستمد منه الليبيدو الخاص به طاقته المستعادة.**

وبالرجوع إلى حظر اختيار الموضوع المُجَرَّم [زنى المحارم]، يكتب فرويد في كتابه ضيق في **الحضارة** أن هذا الحظر «يمثّل البتر الأكثر حسمًا الذي لم تتعرض لمثله الحياة الغلمية للرجل» وفي المقطع التالي يلاحظ أن الأمر لا يتوقف فقط على ضغط الحضارة، وإنّما هو يتعلق بشيء ما في طبيعة الوظيفة ذاتها التي تمنع عنا الإشباع الكامل، وتعيد توجيهنا إلى دروب أخرى. نلمس بوضوح الرابط ما بين هاتين الفكرتين. ذلك لأنه ليس هناك ما هو أكثر إثارة للقلق، بالنسبة إلى الذات المتكلمة (في سنها الذي تبرز فيه الجنسانية القضيبية بشكل مبكر)، من الإشباع الناجز المنتظر من الملكية ذات السيادة المتجسدة بالأم، تقوم **الحضارة** بفرض هذا «البتر الأكثر حسمًا». يشكّل التكرار المميز لاختيار الموضوع المدروس من جانب فرويد تكرارًا تتأمن فيه استحالة متعة هي الشر بعينه، في ما يتجاوز امتلاك الموضوع.

نلاحظ، في ما يتعلق بالخاصية الثالثة، أي اختيار نساء ذوات سمعة مشكوك فيها، أننا لسنا هنا على الأغلب بصدد شك من نوع معرفي. من مثل أن يكون الشخص بصدد الحفاظ على علاقة بانتظار معرفة هل هو بإزاء امرأة منزهة عن الشبهات، أم بصدد «بائعة هوى». إننا بالأحرى بصدد شك من النمط الوسواسي الذي يتضمن وثوقًا مزدوجًا، بمعنى: أن موضوع الحب هو امرأة جديرة بالاحترام،

ومومس، معًا. هذا التناقض هو ما يستدعي التفسير. يطيب لي التذكير في هذا الصدد أنه بعد زيارة هانز الصغير الوحيدة إلى فرويد بصحبة والده، روى هانز لفرويد القصة التالية: «ذهبت معك في القطار، وقد كسرنا زجاج النافذة واقتادنا الشرطي معه إلى المخفر». يرى فرويد في هذه القصة المؤشر الدال على أن هانز قد توصّل إلى استيعاب حاجز حظر سفاح المحارم، «إلا انه اعتبره بمثابة حظر **بحد ذاته**[168]»، ولكن الواقع هو أن حظر سفاح المحارم هو بالطبع محظور بحد ذاته، إذا كنا نقصد بذلك أن لهذا الحظر قيمة كونية. إلا أن جملة فرويد تكتسب معناها إذا اعتبرنا أن هانز قد فكر بأن أمه هي محظورة **بحد ذاتها**. نرى هنا المشكلة التي يصطدم بها الصبي الصغير: كون أمه محظورة بحد ذاتها، فهي فوق كل حب شهواني، ولكن إذا خرقت هذا المحظور مع أحدهم، فمعنى ذلك أنها تستطيع خرقه مع الجميع. وبالتالي تنقلب صورة قداسة الأمومة إلى صورة المومس.

تتمثل خاصية البلّورة الأوديبية الأخيرة في الحاجة إلى إنقاذ موضوع الحب من الانحطاط الخلقي. يستحضر فرويد، في هذا المقام، طائفة كاملة من الهوامات الهادفة إلى إنقاذ حياة الأب، كما حياة الأم على السواء. ولقد رأينا خصوصًا، أن هوام إنقاذ الأب (الإمبراطور أو الملك) «يصبح واعيًا خلال فترة التمرد ضد الأب، عندما نبدأ الشعور بالانزعاج من كوننا ندين له بحياتنا»[169]. كما رأينا أيضًا أن هوام إنقاذ الأم (أو إحدى بدائلها) من الماء على وجه

---

(168) *«Aber er hält es für verboten an sich,»* Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, VII, Imago Publishing, 1941, p. 276.

(169) *Les premiers psychanalystes. Minutes* de *la Société psychanalytique* de *Vienne*, *op. cit.*, t. 2, p. 239.

الخصوص، يعني الرغبة بجعلها تحمل، في مقابل الحياة التي أعطتها لنا. «يلاحظ فرويد برهافة، أن السلام هو الهدية المقدمة في مقابل هبة الحياة»[170].

أما في ما يخصني، فلم أصادف قَطّ في اللاوعي فكرة دَين العرفان بالجميل تجاه الوالدين، في مقابل الحياة التي وهبانا إياها. إلا أن ذلك لا يثبت شيئًا بالطبع. إذ من المحتمل أن يرجع الأمر إلى نوع من المقاومة، أو من الإصرار على عدم الاستماع من جانبي. وعلى كل واحد أن يستدعي في هذا الصدد تجربته المتعلقة باللاوعي. في المقابل، ما يمكن تأكيده بثقة، هو أن الرغبة في تمفصلها مع القانون، حيث تتجلى بمثابة غلطة أو خطيئة، تمثّل ما يمكن تسميته: «المرحلة الأولى من التمثُّل الذاتي للقانون». وهو ما يميز نظام الثقافة ذاته، أو كذلك أول انخراط للذات في تحالف لم تطلبه – تمامًا كما لم يطلب الشعب اليهودي التحالف الذي بسببه اختاره الله[171][*]. يتعين أن نتذكر أن هذه العملية المتمثلة بدين بدون عقد، وتحالف بدون اختيار تشكل البتر الأشد صرامة لحياتنا الغلمية، وهي بالتالي عملية تكوينية للذات بما هي كذلك. وبهذا المعنى فهي تتطابق مع كبت أصلي [بدئي]، مولِّد لشعور بالخطأ يتغلغل في الرغبة، طالما ظل الدين الرمزي غير مدفوع. وإذا كان الرجال الذين درس فرويد اختيارهم للموضوع ينحصرون في حياة غرامية تبعًا لنموذج يذكّرنا

---

(170) المصدر نفسه.

(171) انظر: Moustapha Safouan, *La parole ou la mort, essai sur la division du sujet*, 2e édition, Paris, Seuil, 2010.

(*) مصطفى صفوان، **الكلام أو الموت، مقالة في انقسام الذات**، ترجمة مصطفى حجازي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008.

بالمسرحية الهزلية، أكثر مما يذكرنا بالمأساة، فذلك لأن الحاجة إلى الخلاص لا تظهر لديهم إلا بشكل معكوس يتخذ منحى الحاجة إلى إنقاذ الموضوع المحبوب.

قبل اختتام هذا التعليق على النصوص الفرويدية المتعلقة بنمط الاختيار ذي الطابع الأوديبي المحض للموضوع الذكري، أود التوقف عند نقطة ذات طابع اصطلاحي.

رأينا أن فرويد كان يعتبر، ولو مع بعض التحفظ، أن هؤلاء الرجال هم أسوياء. ذلك أن مصطلح «سـواء» يحمل معنيين. هناك سواء «المرض الكوني» الذي يكمن في طابع الموضوع المولِّد للرغبة المفقود جذريًّا، ما يتطلب توسُّط وظيفة الخصاء كي يتأمن اختيار الموضوع. وهناك كذلك السوي المطابق لمبدأ اللذة، أو مبدأ الواقع. من وجهة النظر الأولى، فإن جنسانية هؤلاء الرجال هي سوية بمعنى أنها منغرسة في ضرورة الحظر بمثابة وساطة. إلا أن حالة السواء هذه «تشكو من القصور»، في الآن عينه، من وجهة النظر الثانية، أي تلك المتعلقة بمبدأ الواقع. ذلك أن مبدأ من هذا القبيل يتطلب بالأحرى رغبة قابلة للاعتراف بها.

لنعُد الآن مرّةً أخيرة إلى عقدة **أوديب**، كما تتجلى من خلال منشور البلّورة المكتملة التي كرس لها فرويد الدراسات التي علّقنا عليها للتو. إذ يُطرح السؤال عن معرفة كيفية الخلاص من هذه العقدة، وأي معنى يحمل «زوال عقدة **أوديب**» في هذه الحالة؟ فهل يُلَغِّم هذا الزوال مرتكزات اختيار الموضوع ذاتها، أم أنه يمثل على العكس، كما يشيع اعتباره، شرط الاختيار السوي، وبدون عواقب

عصابية؟ هنا يُفْرَض التوقف بعض الوقت عند كتابات فرويد، ذات الصلة بهذه المسألة.

يستدعي فرويد، في مقالة عام 1924 بعنوان «زوال عقدة أوديب»، مفهومًا أوّل يذهب إلى أن «عقدة أوديب تتلاشى نظرًا إلى فشلها الناتج من استحالتها الداخلية»[172]، وهي إمكانية غير قابلة للتحمل، إذ إن الأوديب يتطابق تحديدًا مع ظهور الرغبة الجنسية الفعلية، في لحظة تسبق النضج العضوي الذي يتوقف عليه إشباعها. يُوَضِّح مفهوم آخر أن انحلال عقدة أوديب هو شيء مبرمج من الطبيعة «تمامًا على غرار أسنان الحليب التي تسقط عندما تنمو الأسنان الدائمة»[173].

يكتب فرويد قائلًا «ليس بالإمكان الاعتراض على ما يستحقه كلٌّ من هذين المفهومين من اعتبار»[174]. يستدعي هذا التأكيد التعقيب عليه. أما في ما يتعلق بالمفهوم الأول الذي يردّ زوال عقدة أوديب إلى استحالتها الداخلية، يمكننا التساؤل عما إذا كان هناك عامل رمزي، أي حظر سفاح المحارم تحديدًا، يؤدي دورًا في هذا المجال. بمعنى أنه سوف يجعل من هذه الاستحالة ذاتها عمليًّا شرط اختيار الموضوع. إذ بدون المستحيل، ليس هناك من ممكن قابل للتحقق عمليًا. أما في ما يخص تشبيه عقدة أوديب بأسنان الحليب، فمن حقنا أن نبدي المزيد من الدهشة. ألم يكن فرويد ذاته هو أول من لاحظ تطابق هذه العقدة مع نزعة فكرية قضيبية لا تمُت بأي صلة إلى أي ظاهرة بيولوجية؟ فكيف يمكنه، عندها إذًا أن يرد عقدة من هذا القبيل

(172) *La vie sexuelle, op. cit.*, p. 117.

(173) المصدر نفسه.

(174) المصدر نفسه، ص 118.

إلى ظاهرة تسقط من تلقاء ذاتها، تبعًا لنظام طبيعي. وحيث إن فرويد يعتبر، بالتوازي مع قبوله بهذين المفهومين، «أنه يظل من المفيد مع ذلك، أن نتتبع كيف يتم تنفيذ هذا البرنامج»[175]. فلنواكبه إذًا في محاولته هذه.

تتمثل خطوته الأولى في استدعاء المرحلة القضيبية، التي هي في الآن عينه مرحلة عقدة أوديب، حيث لا يبقى عضو التبول مقتصرًا على وظيفة التبول التي تعطيه اسمه، وإنّما يأخذ بالانتصاب مثيرًا أحاسيسَ تدفع بالصبي إلى «مداعبته بإفراط». فإن لم نعزُ ذلك إلى «طيبة الطبيعة»، كما يقترح فرويد بشيء من الفكاهة، فإن التوظيف النرجسي المفرط الذي يحظى به هذا العضو حينئذ يظل قليل الوضوح. من المحتمل أن يشعر الصبي بإبهام أنه سوف يصبح يومًا ما، من خلال عضوه هذا، مساويًا للأب. مهما يكن من أمر، يجلب كلٌّ من الاستمناء، وعادة بلل الفراش [التبوّل الليلي] على الصبي تهديد الخصاء لعضوه الذكري أو ليده، والذي يطلقه المحيط الأنثوي على الأغلب. ورغم أنه خبِر سابقًا تجربة انفصال أجزاء ثمينة من جسده من قبيل الثدي، أو البراز الموظفيْن نرجسيًّا، لا يصدّق الصبي هذه التهديدات، ولا هو يرضخ لها. وهكذا سوف تدفع كل تجربة جديدة الصبي لوضع إمكانية الخصاء بالحسبان: «ولكن هنا أيضًا يتردد، ويحاول، عن غير رضًا، الحد من ملاحظته الذاتية»[176].

يكتب فرويد قائلًا «إن الملاحظة التي تنجح في النهاية بكسر عدم اعتقاد الطفل، تتمثل بملاحظة العضو الجنسي الأنثوي. يأتي

---

(175) المصدر نفسه.

(176) المصدر نفسه، ص 119.

يوم ما يتجلى فيه لناظري الطفل، الفخور بامتلاك عضو ذكري، مشهد المنطقة التناسلية لبنت صغيرة، ما يجبره على الاقتناع بنقصان العضو الذكري عند كائن كبير الشبه به»[177]. يمكن القول إنه بدءًا من ذلك اليوم، يقع الكائن «كبير الشبه» ضحية نرجسية الفارق الضخم.

إلا أنه يتعين علينا التروي. فعقدة أوديب تتضمن إمكانيتين للإشباع. إحداهما نشطة تجعل الصبي يرغب، على الصعيد الذكري، في أن يحل محل الأب ويتعاطى [جنسيًا] مع أمه. عندها يبدو الأب بمثابة عائق. ولكن ابتداءً من اللحظة التي يصبح فيها تهديد الخصاء قابلًا للتصور يتعرض هذا الأب لتحول عميق، إذ لا يبقى ذلك المنافس الذي ينتقم، حتى لو اتخذ هذا الانتقام طابع الخصاء، وإنّما يصبح الأب الذي يعاقب. ويتابع فرويد قائلًا، إنه تحت شعار العقاب يتسبب الإشباع النشط بالخصاء بمثابة نتيجة مترتبة. وهو ما يتضمن تمفصل تهديد الخصاء بشعور المشروعية، ذلك الشعور الذي يوفره حق الأبوة.

أما في ما يتعلق بإمكانية الإشباع، السلبي أو الأنثوي، حيث يريد الطفل أن يحل محل أمه في علاقتها بأبيه، فإنها سوف تتضمن الآن الخصاء بوصفه شرطًا مسبقًا [لهذا الحلول محل الأم]. وباختصار، كيفما نظرنا إلى المسألة فإن ثمن الإشباع الجنسي هو فقدان العضو الذكري. وبالتالي ينشأ صراع ما بين الاهتمام النرجسي بهذا العضو، والتوظيف الليبيدي في الموضوعات الوالدية. في هذا الصراع يكون الظفر من نصيب القوة الأولى من هاتين القوتين: «إذ ينصرف أنا

---

(177) المصدر نفسه.

الطفل عن عقدة أوديــب[178]». وفي المحصلة ينصرف الطفل عن موضوعاته المحرمة كي ينقذ عضوه الذكري. تجدر الملاحظة، أن فرويد لا يأخذ بالحسبان كون تهديد الخصاء المكرس بمثابة «عقاب» يتضمن اعترافًا بالدين الرمزي، وبالتالي، يبقى إبعاد عقدة أوديب الذي يتحدث عنه مشكوكًا فيه. إذ إن «الانصراف» عن عقدة أوديب الذي يتحدث عنه هنا، يعني بالتالي أن الصبي عندما يُخَيَّر بين موضوعات رغبته المحرمة وعضوه الذكري، يختار عضوه الذكري. ولكن كي ننصف فكر فرويد، لا بد من التعامل عن قرب مع التفسيرات الأكثر توسعًا التي يعطيها عن الكيفية التي يتم فيها هذا الانصراف. يعود فرويد، بالمناسبة، إلى الأفكار التي طورها في كتابه **الأنا والهو** والقائلة بأن توظيفات الموضوع سوف تُهْجَر كي تحل تماهيات [بالوالدين] محلها. «فسلطة الأب أو الوالدين التي يتم اجتيافها(*) (introjection) في الأنا سوف تُكَوِّن فيه نواة الأنا الأعلى، الذي يستمد من الأب صرامته، ويديم حظره للمحارم، ويضمن بذلك حماية الأنا ضد عودة التوظيف الليبيدي للموضوع»[179].

---

(178) المصدر نفسه، ص 120.

(*) اجتياف (introjection): يعني الاجتياف في التحليل النفسي قيام الشخص بنقل موضوعات علاقة، أو خصائص هذه الموضوعات من الخارج إلى داخل ذاته بحيث تصبح جزءًا من تكوينه النفسي. إنها عملية تمثّل نفسي داخلي على غرار تمثّل الأوامر والنواهي والقيم الوالدية في الطفولة الأولى. والاجتياف وثيق الصلة بالتماهي إذ يمثّل مرحلته الأولى. فالطفل يجتاف صورة الوالدين وخصائصهما في خطوة أولى، كي يصبح متماهيًا بهما في خطوة ثانية، بما يجعلها جزءًا من هويته النفسية.

(179) المصدر نفسه.

وبالتالي فنزعات الرغبة بالمحارم تُفرغ من طابعها الجنسي ويتم تساميها في جزء منها، وتتغير في جزء آخر على صعيد هدفها إلى نزعات رقة. أما في ما يخص العضو التناسلي، فيمكن القول إنه أنقذ من ناحية، ولكنه، من الناحية الثانية، ألغي على صعيد نشاطه الوظيفي. وهنا تبدأ مرحلة الكمون، حيث يتوقف نمو الطفل جنسيًّا حتى بداية البلوغ. وهي فترة يتم فيها اكتشاف العضو الجنسي الأنثوي، وكذلك التوليف ما بين النزوات الجزئية في كل واحد وخضوعها لصدارة الأعضاء التناسلية. «إرساء هذه الصدارة لخدمة التكاثر يشكّل بالتالي المرحلة الأخيرة من مراحل التنظيم الجنسي».

تشكّل العملية التي وصفها فرويد للتو، في نظره، ليس مجرد كبت معتاد، وإنّما تدمير وإلغاء لعقدة أوديب. وهو يضيف قائلًا: «نميل إلى الإقرار بأننا وقفنا هنا عند خط الحدود، الذي لا يحسم أبدًا بشكل كامل، ما بين السوي والمرضي[180]».

يتطابق هذا الذي لا يحسم أبدًا مع الواقعة التي نكون دومًا بصددها في عمليات التحليل، حتى تلك «التعليمية» منها، حيث نصادف حالات أوديبية متفاوتة في درجة فشلها، أي إننا نصادف أمثلة متفاوتة في درجة نجاحها غير المكتمل أبدًا، في تسوية عقدة أوديب. يمثّل ما يعبر عنه فرويد بمثابة خط حدودي بين السوي والمرضي بالأحرى انفصالًا ما بين الواقعي والمثالي.

وفي أي حال، فإن فرويد، من خلال تصوُّره للبلوغ بمثابة المرحلة التي تستأنف فيها الحياة الجنسية وظيفها الطبيعية، في خدمة

(180) المصدر نفسه.

النوع [أي التكاثر]، يقترب إلى حد كبير من أطروحات أبراهام عن نمو الليبيدو. تبقى فقط إرادته العنيدة في تأكيد الطابع الأولي النفسي وليس البيولوجي للمرحلة القضيبية ولتهديد الخصاء (وذلك في مواجهة الكل بمن فيهم أبراهام، وضدهم). إلا أن ذلك لم يمنعه، مع ذلك، من الاستناد إلى تطوُّر النوع بغية شرح هذا التهديد. ولكن، مهما كان هذا التهديد فإنه يذهب في اتجاه الاعتراف بالدَّيْن الرمزي. بدليل أن لاكان وصل إلى حد القول بأن الخصاء، لا يعدو كونه تأويل التهديد بالخصاء. وبتعبير آخر، فإن الدَّيْن الرمزي يُنْجَز حين يصبح معنى التهديد موضع البحث قابلًا للتصحيح. تتضح هذه النقطة إذا نظرنا إلى الأشياء من زاوية عقدة الخصاء عند البنت.

مما لا شك فيه، أن فرويد يصر بشدة، بسبب انتسابه إلى نظرية فلايس في الثنائية الجنسية، على الطابع الذكري للبنت، الذي يسبق إدراكها لذاتها بمثابة بنت. فهي تتصرف، قبل أوديبها الأنثوي، تمامًا كصبي، و«يتصرف بظرها ذاته تمامًا بمثابة عضو ذكري». ما يعني بلا شك بأنه قابل «للمداعبة المثيرة جنسيًّا» التي يذكرها فرويد بصدد الصبي. ثم يتضح لها يومًا، من خلال المقارنة مع الصبي «أن وضعها يختلف». من هنا يتولد لديها الشعور بالنقص، وبشكل أدق، «بالدونية البيولوجية».

وعندها تبرز هنا عدة إمكانات: 1) رد فعل إنكار، بمعنى رفض قبول النقص، وهو رفض قد يؤدي بها إلى الجنسية المثلية. 2) التنكر للنقص، الذي لا يمنع من تحمُّل أنوثتها بمثابة انحطاط في قيمتها. 3) في الحالة الثالثة يتم قبول النقص، وانطلاقًا منه

تتحرك عقدة أوديب. «تتخلى البنت عن الرغبة في العضو الذكري وتستبدله بالرغبة في الحصول على طفل، ولهذا الغرض، تتخذ من الأب موضوعًا لحبها»[181]. في مقالة لفرويد عام 1925 بعنوان «بعض العواقب النفسية للفارق الشراحي بين الجنسين»، يتوصل من هذه العروض إلى الاستنتاج التالي: «**فيما تتلاشى عقدة أوديب عند الصبي تحت تأثير عقدة الخصاء، فإن عقدة أوديب لدى البنت تصبح ممكنة وتنطلق من خلال عقدة الخصاء**»[182].

بما أننا تمسّكنا بكون عقدة الخصاء لا تقضي على عقدة أوديب، قد يكون من المفيد أن نرى كيف تنتهي التحاليل النفسية التي أدارها فرويد. وبالتحديد لأنها تفشل كلها، سواء منها تحاليل الرجال أم تحاليل النساء، أمام مسألة الخصاء هذه.

في مقالة بعنوان «التحليل المنتهي والتحليل اللامنتهي»، يصف فرويد بتعابير مؤثّرة تفاهة جهودنا «عندما نريد حض النساء على ترك رغبتهن بالقضيب باعتبارها غير قابلة للتحقيق»[183]. على أنه، إذا كن يتمسكن بالرغبة بالقضيب باعتبارها غير قابلة للتحقيق، فذلك لأنهن يحرصن على تأمين نقص لا يُختصر بمجرد نقص العضو الذكري، حتى لو تمت صياغة هذا النقص بتعابير العضو الذكري. يتمثل الدليل على ذلك في أن فرويد يصطدم بالفشل ذاته عندما يريد إقناع رجل ما بأن وضعية سلبية تجاه رجل آخر ليس لها دومًا

(181) المصدر نفسه، ص 130.

(182) المصدر نفسه. (التأكيد وارد في النص).

(183) Sigmund Freud, *Résultats, idées, problèmes*, Paris, PUF, 1998, t. II, p. 267.

معنى الخصاء. ونكتشف عمليًّا، تبعًا لوصفه، أننا بصدد سلبية تكون أحيانًا فائقة النشاط. وقد تصل حد رفض تلقّي أي شيء، حتى لو كان الشفاء، وكأن الأمر يتمثل بالحفاظ على نقص يكمن فيه جوهر الذاتية، **في ما يتجاوز الهبة**. القضيب هو ما يشكّل هذا النقص، أو هذا الخصاء ذاته. ويكمن العصاب في كون الشخص يريد أن يستمتع به، من خلال التفكير بأنه سوف يجد في العضو الذكري مطابقة الإيجابي.

نلمس هنا لمس اليد كون مفهوم القضيب بمثابة نقص لا يمكنه إلا أن يؤدي إلى تناول النظرية الفرودية في الجنسانية، من جديد. ولكن من أجل فهم أفضل لهذه الإزاحات التي أجراها لاكان في هذه النقطة، من مصلحتنا أن نجري التفافة أخيرة كذلك، إنّما التفافة زمنية هذه المرة، بهدف تصفُّح حقل معاني «الفارق الجنسي».

يقدم توماس لاكور (Thomas Lacqueur) في كتابه **معمل الجنس**[184] تأكيدين يسترعيان انتباهنا.

يتمثل أولهما في أنه «خلال آلاف السنين، فُرضت الفكرة الشائعة عند الجميع والقائلة بأن النساء يمتلكن الأعضاء التناسلية ذاتها كما الرجال، مع الفارق المتمثل بأن «أعضاءهن هي داخل الجسد وليس خارجه»، وذلك تبعًا لأقوال ناماسيوس أسقف ناماس في القرن التاسع. صاغ غاليان، في القرن الثاني من عصرنا أقوى نماذج الهوية البنيوية، وليس المكانية، والأكثر مرونة لأعضاء التكاثر الذكرية والأنثوية، وتمسك طويلًا بالبرهنة على أن النساء

(184) Thomas Laqueur, *La fabrique du sexe. Essais sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Essais Gallimard, 1992.

كن في الأساس رجالًا أدى عيب في الحرارة الحيوية ـ الكمال ـ لديهن إلى الاحتفاظ في الداخل ببنى تكون مرئية في الخارج عند الرجال»[185].

لم يكن من الصعب على المؤلف أن يبيّن أن تفسيرات بيولوجيا العصور القديمة، التي لم تكن تعترف إلا بجنس واحد، كانت تعكس الواقع الميتافيزيقي الذي كان يرتكز عليه النظام الاجتماعي، بحسب تفكيرهم. ظهرت البيولوجيا الجديدة «مع مسعاها للكشف عن الفروق الأساسية بين الجنسين، والتي يندرج ضمنها التساؤل المعذب حول وجود اللذة الجنسية ذاتها لدى النساء [....] في اللحظة ذاتها تحديدًا التي انهار فيها النظام الاجتماعي القديم»[186]. في الواقع، اختُرع الجنس كما هو معروف لدينا حاليًّا، تبعًا للمؤلف، في القرن الثامن عشر على وجه التحديد. «وهكذا تم التمييز منذ ذلك الحين، على المستوى اللساني، ما بين الأعضاء التي كانت تحمل الاسم ذاته ـ أي كلٍّ من المبيضين والخصيتين. الأعضاء التي لم تكن قد تميّزَت باسم علم [اسم خاص بها] ـ من مثل المبيض ـ أعطيت اسمًا. كما ميِّزت بنى كان يُعتقد بأنها مشتركة ما بين الرجل والمرأة ـ من مثل الهيكل العظمي والجهاز العصبي ـ بحيث تجد تطابقًا مع كلٍّ من الذكر والأنثى في الثقافة الاجتماعية. وبحيث أصبح الجسم الطبيعي ذاته هو المقياس المعياري في الخطاب الاجتماعي، وهكذا أصبح جسد النساء ـ وهو النبع الآخر دائم التدفق ـ ميدان معركة إعادة تعريف القديم، والعلاقة الاجتماعية الأساسية الحميمة: أي علاقة

(185) المصدر نفسه، ص 17.

(186) المصدر نفسه، ص 25.

المرأة مع الرجل. وهكذا توصّل جسد النساء، في واقعيته الجسمية، المحددة علميًّا، وحتى في طبيعة عظامه وأعصابه، وخصوصًا في طبيعة أعضاء التكاثر الخاصة به ـ «توصّل إلى تحمُّل وزن جديد من المعاني الهائلة. وبكلام آخر، تم اختراع جنسين بغية إعطاء الجندر أساسًا جديدًا»[187].

هل يعني ذلك أن الجنس البيولوجي ليس له أي واقع خاص به خارجًا عن الجندر؟ لا أظن أن المؤلف ذهب إلى هذا الحد الأقصى الذي يلامس التنصل[*] (dénégation). فإذا كنت أفهمه جيدًا، فإن رأيه يعني بأننا لا نستطيع قول أي شيء يفلت من تحيزاتنا الاجتماعية المسبقة بصدد الجندر. سيكون لي عودة إلى هذه النقطة لاحقًا، والتي سوف يتعمق لاكان فيها بشكل مغاير، إلا أنني أود قبلًا أن اعتمد بعض ملاحظات المؤلف. وهي تلك التي ترسي أسس التأكيد الثاني الذي يهمنا في هذا المقام، والتي تتعلق بالأطروحة الفرويدية عن هجرة الجنسانية النسائية من بظر ذكوري إلى مهبل أنثوي لا ريب فيه.

الملاحظة الأولى تذهب إلى أنه، قبل العام 1905، لم يكن هناك من يفكر أنه يوجد نوع آخر من العضو الأنثوي غير البظر. ويكتب المؤلف قائلًا، إن الملاحظة الثانية «هي التي تهم بشكل مباشر موضوع هذا العمل، والتي تذهب إلى أنه ليس هناك في الطبيعة ما

(187) المصدر نفسه، ص 171.

(*) تنصُّل (dénégation): هو وسيلة يلجأ إليها الشخص الذي يبوح بإحدى رغباته أو أفكاره ومشاعره التي كانت مكبوتة إلى تلك اللحظة، في الوقت نفسه الذي يستمر فيه بالدفاع عن نفسه ضدها، من خلال إنكار تبعيتها له.

يمكنه أن يقول لنا كيف نفسِّر البظر. إنه ليس، على وجه اليقين، عضوًا ذكريًّا أنثويًّا، كما أنه ليس من الأكيد أنه يتعارض مع المهبل»[188]. من هنا يتفرع هذا التأكيد بصدد فرويد: «يجري الأمر وكأن فرويد قد اكتشف في التشريح أساس كل عالم الجندر في القرن التاسع عشر. ففي عصر كان حريصًا حتى الوسوسة على إمكانية تبرير أدوار الرجال والنساء الاجتماعية وتمييزها، يبدو أن العلم قد وجد في الفارق الجذري بين العضو الذكري والمهبل، ليس مجرد إشارة إلى الفارق الجنسي، بل وجد فيه أساسه الذي يقوم عليه ذاته»[189]. وباختصار لا يشكِّل فرويد استثناء للقاعدة التي تذهب إلى أن الخطاب عن الجنس لا يفلت من الإيديولوجية المتعلقة بالجندر. فماذا لدينا لقوله بهذا الصدد؟

أجد، من جانبي، أن لاكور كان محقًا في هذه النقطة. وأنه يمكن أن نعتبر معه أن تفكيرنا في موضوع الفارق بين الجنسين، يعكس الأفكار السياسية والاقتصادية والميتافيزيقية التي تسود في المجتمع. لا يمكن لأي كان أن يفلت إذًا من الرجوع إلى الخطاب الاجتماعي، وبالتالي، من الرجوع إلى اللغة، لا فرويد ولا سواه. إلا أننا رأينا أن كل لغة تقارب الواقعي تبعًا لزاوية خاصة بها، وأنها تُدخل عليها منظومة فوارق لا تتطابق مع منظومة لغة أخرى. وعلى سبيل المثال، يمكننا أن نتخيل مع فتغنشتاين(*) (Wittgenstein) شعبًا تميّز لغته نوعين من

(188) المصدر نفسه، ص 270.

(189) المصدر نفسه، ص 271.

(*) فتغنشتاين (Wittgenstein): هو أحد أشهر فلاسفة اللغة النمساويين في النصف الأول من القرن العشرين. ويذهب إلى أن مهمة الفيلسوف الأساسية تتمثل في دقة الصياغة اللغوية للقضايا الفلسفية.

الألم لا نميزهما نحن من جانبنا. يرتبط النوع الأول من الألم بالجروح الظاهرة للعيان والتي تحض الناس على تقديم عنايتهم العلاجية. أما النوع الثاني الراجع إلى أوجاع المعدة، فسوف يكون مجرد مادة للتندر. ومع ذلك، فعندما يتعلق الأمر بالفارق ما بين الجنسين فإن كل اللغات تتصرف بالطريقة نفسها. فاللغات تجعل من العضو الذكري دال الذكورة، وتتركنا بدون أي تمكُّن من الأنثوي، الذي يُعَرَّف ببساطة بمجرد غيريّته. وهو ما يضعنا أقرب ما يكون من التعريف الذي أعطاه لاكان للذات. سأوضح قولي، حتى لو اضطررت إلى الاستفاضة في الاستطراد.

كان لاكان، في بداية تعليمه، غالبًا ما يرجع إلى الفكرة الشائعة القائلة بأن الموضوع أقل اعتبارًا واحترامًا من الذات، إذ إن موضوعًا ما يساوي آخر. إلا أنه كان يضيف رأسًا أن ظروف الذات هي أكثر سوءًا من ظروف الموضوع، إذ إن «الذات هي آخر». في الواقع، إذا سميت شيئًا ما، فإنه بوصفه قاعدة عامة، يقع في كليته ضمن إطار هذه التسمية. في المقابل، لا يمكن لأي ذات أن تُستوعب في كليّتها ضمن إطار هذه التسمية. وعلى العكس، كل تسمية لذات معينة تُبرز بعدًا من التفرد يُفلت من هذه التسمية، وبالتالي من الممكن دومًا أن يتسرب دال آخر غير دال تسمية البداية كي يمثّل الذات الحاضرة، بفعل الاسم ذاته، تجاه دال آخر. وباختصار، يضاف توليد الغيرية إلى وظيفة تحديد الهوية التي تمثلها التسمية. ربما يكمن في ذلك أهمية الاهتمام الذي نوليه لهذه الغيرية التي تلازم الكائنات الإنسانية والتي تجعل منا جميعًا، وبدون تمييز

بين الجنسين، كائنات معنية بمسألة هذه الغيرية الخالصة التي يمثلها المؤنث.

قد يقال إنه يجب علينا عدم إنكار «خصوصية» المؤنث، إذا كان الكلام لا يُدرج هذا المؤنث إلا بشكل سلبي محض، وهي خصوصية تدافع عنها لوس إيريغاري (Luce Irigaray) بشجاعة وذكاء في كتابها **هذا الجنس الذي ليس هو كذلك**[190]. إلا أن المشكلة الفعلية هنا ليست في هذه الخصوصية بحد ذاتها، وإنّما هي **في ما يمكن قوله بصددها**. على أن لوس إيريغاري تجيب عن السؤال الذي طُرح عليها «ما هي المرأة؟» كالتالي: «السؤال «ما هي المرأة» هو سؤال ميتافيزيقي ـ لا يقبل المؤنث الخضوع له»[191]. إنه تمرد على الخضوع انحاز إليه عن طيب خاطر. وفي المقابل، يصعب عليَّ أن أتابع هذا الاستجواب، عندما أعيد طرح السؤال ذاته عليها، وإنّما بصيغة أخرى: «في ما يتجاوز تفكيك النظرية الفرويدية في الأنوثة، هل بالإمكان (هل بإمكانك) صياغة مفهوم آخر للأنوثة؟» ذلك أن جوابها كان عندها كما يلي: «في كلام النساء المفهوم بحد ذاته لن يكون له مكان»[192]. يمكن التساؤل، في الواقع، بماذا يمكن أن يشبَّه فعليًّا تعبير «كلام النساء» اللامفهومي هذا. ألا يتضمن سوى أسماء علم؟ وهل يجب يومًا ما وضع قانون فصل كلامي، تمامًا كما يوجد قانون للفصل البولي؟ [الفصل بين المراحيض المخصصة لكلٍّ من الجنسين].

---

(190) Luce Irigaray *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, éditions de Minuit, 1977.

(191) المصدر نفسه، ص 121.

(192) المصدر نفسه، ص 121ـ122.

ولكن، بالعودة إلى خصوصية المؤنث، ليس بإمكاننا الاحتجاج على بعض من قضايا لوس إيريغاري. أفكر خصوصًا بالقضية التالية: «من المعروف الآن، أن البويضة ليست على هذا القدر من السلبية الذي زعمه فرويد، بل هي تختار لذاتها حويمنًا بقدر ما يختارها هذا الحويمن، هذا إذا لم تكن أكثر نشاطًا منه في هذا الاختيار»[193]. وقد سبق أن رأينا مع توماس لاكور إلى أي حد أصبح جسد النساء ذلك النبع الآخر دائم التدفق ـ منذ القرن الثامن عشر، ميدان معركة إعادة تعريف العلاقات بين المرأة والرجل. وهي علاقات يمكن اعتبارها، في الآن عينه، بمثابة العلاقات الأكثر حميمية وأساسية، من وجهة النظر الاجتماعية. ولكن هل توجد امـرأة تتماهى بما هي كذلك مع بويضتها النشطة، لاختيار الحويمن الخاص بها؟ إذ واقعيًّا، لا تقدّم لنا البيولوجيا مفتاح التمايز الجنسي، كما أنها لا تعطينا كذلك مفتاح الكائن الحي، وذلك بالرغم من المهارة الفائقة التي تبديها في التلاعب بآليات التكاثر.

في الحقيقة، أنا مقتنع بأن خطاباتنا عن المرأة والرجل، والفارق بينهما، لا تذهب أبدًا أبعد من الخصام الذي أطلعنا عليه لاكان في «سلطة الحرف»[*] *L'instance de la lettre* حيث يبيّن فيها طفلين يجلسان وجهًا لوجه في القطار ذاته لجهة النافذة. يتوقف القطار في

(193) المصدر نفسه، ص 69.

(*) سلطة الحرف *L'instance de la lettre*: ألقى لاكان في أيار/ مايو 1957 محاضرة لطلاب الآداب في السوربون بعنوان «سلطة الحرف في اللاوعي، أو العقل منذ فرويد». ويعني بها اللغة في اللاوعي، حيث تكتشف التجربة التحليلية النفسية أن اللاوعي مبني كونه لغة. ويعني بالحرف lettre هنا ذلك السند المادي الذي يستعيره الخطاب من اللغة.

المحطة. خلال نظر الصبي إلى أبواب دورات المياه يصرخ قائلًا: «نحن بصدد دورة مياه الرجال!» فترد عليه البنت قائلة: «أيها الغبي ألا ترى أننا بصدد دورة مياه السيدات!» نحن بصدد صراع ليس من السهل حله، نظرًا إلى غياب فكرة محددة عن الأنثوي التي يمكن أن تفرض ذاتها تلقائيًّا على الطرفين. إنّما فكرة من هذا القبيل غير موجودة. تمامًا كما لا يوجد فكرة محددة عن العدالة المستقلة عن العدالة التي يرجع إليها كلٌّ من طرفي نزاع ما، في الدفاع عن مصالحه.

الفصل الرابع

اسم الأب والوظيفة القضيبية

لنعاود البحث الآن في مسألة الأوديب من زاوية أخرى. ولنحاول الإجابة عن السؤال الذي لامسناه في الفصل السابق. هل الأوديب قابل للتدمير إلى الحد الذي ذهب إليه فرويد؟ سأبدأ باقتباس: «من الممكن أن يكون الأدويب قد انتظم بشكل صحيح وفي الفترة المناسبة، عند بعض الأشخاص. كما من الممكن أن يكون تم الشغل عليه، وتعديله، وحتى الوعي به عند بعضهم الآخر. ولكنه لن يصل في أحسن الأحوال أبعد من ترتيبه بدرجات متفاوتة كي يُدمج في الحياة اليومية بدون إحداث الكثير من الأضرار. إلا أنه لن يُحل أبدًا، كما لا يمكن تجاوزه أبدًا، حتى ولا عند المحللين النفسيين المشهود لهم. إذ كان لاكان يقول في جلساته الخاصة بأنه لم يكن متأكدًا من أن فرويد قد أسدى خدمة كبرى للتحليل النفسي من خلال تشاركه مع الآخرين في هذا المفهوم»[194].

هذا المقطع هو بقلم ألدو ناوري (Aldo Naouri)، وأنا لا أشك في صدقية المصادر التي يرجع إليها خلال كلامه عمّا كان لاكان يقوله في جلساته الخاصة. إلا أن عدم زوال عقدة أوديب

(194) Aldo Naouri, «Un inceste sans passage à l'acte,» dans: *De l'inceste*, ouvrage collectif dirigé par Françoise Héritier, Boris Cyrulnik et Aldo Naouri, Paris, Odile Jacob, 2010, p. 115.

لا يعني ألبتة عدم حل آثارها المرضية. إذ تكلم لاكان أكثر من مرة عن الموضع الذي «تُغسل فيه الخطيئة». يمكننا وصف العملية التي تقود إلى هذا الموضع، بصيغ عديدة. لنأخذ الصيغة التالية: تُغسل الخطيئة بمقدار استهلاك حِداد حب الأمومة، ومعه استهلاك سراب الكائن الذي يستمد أصله من هذا الحب ذاته. ذلك أن الأم تحب، في الواقع، طفلها لذاته. فبالنسبة إليها، وبمعزل عمّا يقول أو يفعل، فإنه سيكون دومًا «هو»، أي ذاك الذي لا يعدو كونه في نهاية المطاف، قطعة منها. هذه العملية هي العملية نفسها التي بفضلها تتخفف الرغبة من نرجسيتها، تاركة مجالًا واضحًا للراغب ـ الذي يتحقق فيه الاعتراف بما يسميه لاكان «الدَيْن الرمزي». ولكن بالإمكان كذلك أن نتحدث بأبهة، على أن نقيس بعدها المعنى الدقيق، لإنجاز رسالة اسم الأب[195].

اسم الأب هو مفهوم لاكاني. كنت، من جانبي، مهيّأً لتلقّيه بسبب كل ما قاله لاكان قبل تقديم هذا المفهوم، ومنذ بداية تعليمه، بخصوص سجلات الأبوة الثلاثة: أي الرمزي والخيالي والواقعي. وقد اعتمدته لأنه يجيب عن العديد من الأسئلة، التي تُطرح خلال العديد من التحاليل. وسوف نلاحظ، بالمناسبة، أنه حَوَّلَ، وحده، شكل البنية الأوديبية، حيث أصبحت هذه البنية الثلاثية بنية رباعية بدون ضجيج.

---

(195) يتخذ زوال عقدة أوديب معنى جارحًا بشكل مبالغ فيه في أيامنا. ويرجع ذلك بالطبع، إلى التغييرات التي طرأت على البنية الأسرية في عصرنا، مضافًا إليها سطوة التجديدات التقنية والنزعة الاستهلاكية. بدليل أنه عندما أصف الأوديب كما اكتشفه فرويد في نهاية القرن التاسع عشر، وكما يبدو لي أن لاكان قام بتعميقه، يبرز لدي الشعور أنني أصف صفحات سوف تُعتبر عما قريب بمثابة أوراق نعوة.

وهو ما يذكّرني بهذا المتصوف الإسلامي الذي يصف الله قائلًا: «لا يجتمع ثلاثة [أشخاص] أبدًا بدون أن يكون هو رابعهم»[196].

لن يتمثل كلامي في دراسة مختلف المعاني التي أعطاها لاكان لهذا المفهوم خلال مسار تعليمه. إذ يتوافر حاليًّا العديد من الأعمال الممتازة عن هذه النقطة[197]. أود، بالمقابل، أن أوضح بأي معنًى أفهمه تحديدًا، وكيفية استخدامي له.

أيًّا كان الفارق بين الدين والسلطة، فإن أحدهما لا يستثني بعض التواطؤ مع الآخر. ويكمن هذا التواطؤ، بدون شك في أن الأول وحده [الدين] هو ما يعطي القانون سراب الشرعية التي يحتاج إليها. على أنني قد لا أصرخ بصوت عالٍ «بأن السجون مبنية بحجارة القانون، أو أن المواخير مبنية بقرميد الدين»[198]. إلا أننا بالتأكيد بصدد نوع من «المقمقة»[*] المتعالية، كما يقول ليشتنبرغ (Lichtenberg). إنها تلك «المقمقة» التي تجعل الناس يعتقدون أن أشياء قيلت على الأرض تنزل من السماء، ويشكّل اسم الأب في تقديري المفهوم

---

(196) في الحقيقة، هذا المتصوف نفسه، ذو النون المصري، لا يلبث أن يعمم فكرته: فإذا كان الأشخاص المجتمعون أربعة فهو خامسهم، وإذا كانوا خمسة فهو سادسهم، ... إلخ. باختصار، إنه الواحد الذي ينقص المجموعة وينضاف دومًا إليها. إلا أنه بالإمكان تأويل هذا القول بمثابة الواحد الإضافي الذي يحيل إليه لاكان في نظريته في الكارتلات.

(197) انظر خصوصًا كتاب إريك بورج (Erik Porge): *Les noms du père chez Jacques Lacan*, Toulouse, Érès, 1997.

(198) وليم بليك، اقتباس مأخوذ من: Timothy Gorringe, *God's Just Vengeance. Crime, Violence and the Rhetoric of Salvation,* Cambridge U. P., 1996, p. 188.

(*) مقمقة: الكلام غير المسموع الذي يصدر من البطن (المغمغة).

الأساسي الذي يتيح لنا أن نرى ما هو الخفي في هذه المقمقة. سأوضح قصدي.

يقول فريغه (Frege) إن المحتل يدمر مدينة، إلا أنه لا يدمر اسمها. وهو ما لا يحول دون أن تظل المدينة موجودة في اسمها. فطروادة لا تزال قائمة. ولكي نتكلم عنها، نحن مرغمون على منحها كيانًا ما، بمعزل عن وجودها المادي[199]. وبالتالي فالكلام عن اسم الأب يتمثل عندئذ في الكلام عن أبي هذا الاسم، بمعنى الأب الكامن في الاسم ـ أي ما سبقت تسميته بـ «الأب الرمزي». يشترك هذا الأب الرمزي مع الإله في أنه موجود بدون أدنى شك، مثل الإله، إلا أن ذلك لا يبرهن على وجوده. إذ إن الكائنات من لحم ودم والتي تحمل هذا الاسم هي وحدها الموجودة.

لننتقل إلى الأمثلة. هناك حلم أورده فرويد حيث يتكلم أحد مرضاه مع أبيه الميت، بدون أن يدري أنه ميت. ويلاحظ فرويد أن الحلم يصبح قابلًا للفهم، إذا ما أضفنا إلى الجملة الأخيرة المقطع القائل «تبعًا لأمنيته» أي تبعًا لأمنية الابن. فلنلاحظ في البدء أن فرويد يتحدث عن (wunsch) [أمنية]، أي عن شيء هو أبعد ما يكون عن رغبة، باعتبار أن الرغبة هي في مبدأ الفعل. الاعتقاد بأن فرويد قد اكتشف، من خلال قوله بالأوديب، عائلات تنجب أبناءً قتلة لأبيهم لا يعدو كونه حماقة، تستند إلى الخلط بين الخطيئة والجريمة.

على أن تأويل فرويد يستدعي تعقيبًا. ذلك أن الشخص، الحالم بأن أباه يتكلم بينما هو ميت، وبدون أن يدري أنه ميت، لم يكن

---

(199) انظر بهذا الصدد كتاب: *The Verb "Be" in Ancient Greek,* Indianapolis - Cambridge, Hackett Publishing Company, 2003.

ليستطيع بالتأكيد أن يذهب أبعد من ذلك في اتجاه إزالة كل توسُّط من قِبل أنا أبيه. وهو توسُّط كان بالإمكان أن يجعل من كلام الأب هذا أمرًا مشكوكًا فيه، أو هو يدعو للتساؤل عمّا يضمره هذا الكلام. وإذا كان هناك من رغبة يحيل إليها هذا الحلم، فهي تحديدًا الرغبة في أن يسمع من فم والده كلامًا خالصًا، بمعنى الكلام الجدير فعليًّا بالثقة. إنّما أي نوع من الكلام هـذا؟ فهل هو شهادة على الحب الأبوي، أم توبيخ، أم نصيحة، أم أي شيء آخر؟

سأسرد، في هذا المقام قصة ذات دلالـة. في اليوم الأول من الذهاب إلى المدرسة، وجد صبي بين الرابعة والخامسة من العمر نفسه مع العديد من الصبية الآخرين، وكلهم يجلسون في صفوف، بعضهم بجانب بعض. وفي مقابلهم تجلس المعلمة إلى طاولتها، مستغرقة تمامًا في ما كانت بصدد كتابته. بعد برهة، نهض الصبي، فذهب إليها وسألها: «ما هو اسمك؟» فأجابته: «ارجع إلى مكانك». رجع، ولكن بدون أن يعرف ما إذا كانت تدعى «ارجع إلى مكانك»، أم أنها كانت تأمره بالعودة إلى مكانه. وفيما هو في هذه الحيرة، تبول في ثيابه.

من الواضح أن صحة هذا الجواب كان لا بد أن تفلت من فهم هذا الصبي الصغير، بمعنى أن الاسم «ارجع إلى مكانك» كان تحديدًا هو ما يعطيه مكانه. ليس موقع الباشا الصغير، وإنّما الموقع الذي أصبح يشغله [في الصف] جنبًا إلى جنب مع رفاقه. وكانت الحيرة المؤلمة التي ولّدتها هي ثمن تدامجه الاجتماعي. [أصبح عضوًا في جماعة الصف]. وبفضل هذا اللبس الدلالي [اللغوي]، نكون بصدد المثال على الاسم العلم الذي يوحي بوجود قاعدة للسلوك. في الواقع،

إن ارتباك الطفل هذا يستدعي ارتباكًا آخر. أي الارتباك الذي يضعنا فيه الجواب الذي أعطاه الإله يومًا لموسى، في سيناء، حين كشف له عن اسمه: «أنا من أنا». نحن هنا أيضًا بصدد الكشف عن اسم، إذ إن موسى استمد منه السلطة كي يقول لشعبه: «**أنا** [الإله] أرسلني إليكم». ولكن حتى لو ذهبنا إلى حد التأكيد أن «الاسم، هو الإله ذاته» (على الأقل بسبب التعادل ما بين الفعل تبعًا لإرادته، والفعل باسمه [بأمر وسلطة منه]، فنحن لن نذهب إلى حد القول إن كل حقيقة الوجود الإلهي تتحدد باسمه فقط، إذ إن إله إبراهيم وإسحق ويعقوب هو أيضًا إله حي. فهو ليس الحي القيوم فقط، وإنّما هو، كذلك، صانع اسمه، كما هو صانع كل شيء. ولكن مع الفارق، أن اسمه يتصف بهذه الخاصية الفريدة بين كل أسماء العلم: أي كشف جوهر المسمى ذاته، هذا الجوهر لا يعدو كونه ليس أقل من الكائن ذاته. وبالتالي، «الكائنات» الأخرى، هي بالنسبة إليه، مدموغة بقيمة كيان دونه هو، وإلا فهي تقع في العدم. الجميع، بمن فيهم الآلهة الأخرى، ومن باب أولى نحن البشر.

وبالطبع، فإن ذلك لم يمنع أحدًا أن يغامر في القول: «أنا أفكر إذًا أنا من أنا» هناك هامش مقدّس [غير قابل للاختراق]. وإذا كان هناك من علاقة ممكنة بيننا وبين يهوه(*) (Yahvé)، فذلك لأن إله الكتاب المقدس هو إله يتكلم، ما أرسى بينه وبيننا حلفًا قائمًا على وعد. والحال، يصادف أن مريض فرويد كان ينتظر بالتحديد وعدًا من فم أبيه. وأن حلمه كان، في ما لا يقبل الشك، حلم تحويل [على محلله فرويد]. فلننظر في ذلك عن قرب.

(*) يهوه (Jahvé أو Yahvé): [هو من هو] الاسم الذي فضّل شعب اسرائيل أن يسمي إلهه به، كما ورد لأول مرة في سفر التكوين. ولقد أوحى به إلى موسى باسم: «أنا [الله]».

يعكف جاك لوبران، في الفصل العشرين من كتابه الرائع **المتعة والاضطراب**[200] على دراسة **هفوة كتابية** أفلتت من قلم فينيلون (Fénélon) فسببت له الارباك. يثير فينيلون، في **شرحه لأقوال القديسين**، آلام المسيح على الصليب، المعتبرة بمثابة نموذج معاناة المتصوف القصوى: «يشعر الرجل بأنه مفقود، ومتروك، وهو كذلك في الواقع: فهل يختبر اليأس، أم الموت؟» وهنا يحدث انفصال بين جزئي الروح، العلوي والسفلي: فالعلوي، أي الفكري والإرادي يكون في حالة السلام والغبطة، بينما السفلي يقع في اضطراب كامل العمى ولاإرادي»[201]. يرفض فينيلون تعبير **لاإرادي** هذا، الذي يعزوه إلى خطأ من الناسخ، بينما يكتب هو تعبير **إرادي**. وبالطبع فالفارق هائل بين التعبيرين.

أن يكون اضطراب المسيح إراديًّا يعني، في الواقع، التأكيد أنه نتاج قرار مُخَلِّص وحر، لا يمكن لأي جزء كان، خارجًا عنه، أن يخضع للاضطراب النابع من الاتحاد الأقنومي. صحيح أن الاضطراب يصبح في هذه الحالة نوعًا من **محاكاة الاضطراب**، وحينها، يُطرح السؤال حول ما إذا كان يفقد زخمه، الذي ينشد إرادة الأب ذاته. ولكن نعته **بالإرادي** يتضمن استنتاجًا مدمرًا للاهوت، الذي يضع قصدًا وإرادةً للخلاص، في صميم قلب سر الابن. وكيفما تناولنا الموضوع، «يصطدم اللاهوت دومًا بلغز السؤال المطروح

---

(200) Jacques Le Brun, *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique,* Genève, éditions Librairie Droz, 2004.

(201) المصدر نفسه، ص 597.

على الأب الذي توضع إرادته موضع التساؤل بسبب التخلي الذي أغرق فيه الابن»[202].

والحال هذه، فهذا اللغز ليس ابتداعًا مجانيًّا من المسيحية، بل على العكس. حتى ليمكننا أن نجد فيه سببًا لاعتبار المسيحية بمثابة الدين الفريد الوحيد. إنه لغز تجابهنا به بعض الأحلام، هنا في الحياة الدنيا: آباء يحلمون بأبنائهم موتى، أو أبناء يحلمون بآبائهم موتى. وليس من قبيل المصادفة إذا لم ينسَ أيٌّ من قراء **تفسير الأحلام** الحلم الذي أورده فرويد في لحظة اختتام عمل الحداد الذي مَثَّلَهُ هذا الكتاب بالنسبة إليه وفحواه: «يا أبتِ، ألا ترى أنني أحترق؟». وهو الحلم الذي يُطرح فيه، على ما يبدو، على الأب سؤال التخلي عن الابن. ولكن كي لا أترك غموضًا يخيّم على ما أعنيه بـ «الوعد»، لنرجع من جديد إلى الحلم الذي حلمه فرويد ذاته في الليلة التي تلت وفاة والده. إننا بصدد حلم يرويه بقصد تفسير معنى البديل في الأحلام. وهكذا يكتب فرويد أحد التعبيرين فوق الخط، والتعبير الآخر تحت الخط. هاكم نص هذا الحلم:

أبي طريح فراش الموت، $\frac{\text{عين واحدة}}{\text{العينان}}$ مغمضة (مغمضتان)

سبق لي أن اعتبرت، في عمل كتبته منذ زمن طويل، هذا البديل بمثابة التعبير عن حكم استحالة: إذ ليس بإمكاننا، أن نغمض عينًا واحدة وكلتا العينين معًا. المقصود بذلك هو ما يلي: ليس بالإمكان الحفاظ في آن واحد، على كلٍّ من جهل أحدهم، والطلب إليه أن

(202) المصدر نفسه، ص 500ـ501.

يفصح عمّا يجهله تحديدًا. من هذا المنظور، يتعلق هذا الحلم برغبة الشخص في علاقته مع أبيه. إلا أنه يمكن القول أيضًا إننا بصدد سؤال يضع موضع التساؤل إرادة هذا الأب المسجى على فراش الموت: هل سيسامح (المعنى الضمني يتمثل في: أمنية الموت بمثابة مكوِّن من مكونات الرغبة في لحظة تفتُّحها)، أم أنه سوف يستمر في تجاهل كل شيء[203]؟

تكمن رغبة الطفل، بشكل عام، في أن يُعْتَرَف له برغبته، بحيث نجعله يسمع بأن المستقبل أمامه. ولا شيء يمنع من أن تتمكن الأم من تقديم هذا الاعتراف له، ويعرف المحللون النفسيون جيدًا، أن أم هانز الصغير قد قامت بعكس ذلك تمامًا، إذ سخرت من رغبته فيما هي تقدّر بشكل مفرط عضوه الذكري. يوكل لاكان إلى الأب الحقيقي وظيفة المولج بالخصاء الرمزي، أي ذلك الأب الذي يمتلك حصرًا حق إشباع رغبة الأم. وبالتالي، تُفتح هنا أمام الطفل أبواب الإشباع الشخصي المستقبلي ـ ما يُترجم في إرساء المثل الأعلى الأبوي. **تشكّل هاتان الوظيفتان، أي كلٌّ من الخصاء والوعد المستقبلي وجهي قطعة النقود ذاتها.**

يعني أن يكون الأب الحقيقي هو المولج بالخصاء الرمزي أنه يعود إليه أن يجنِّب الطفل التورط في مسألة رغبة الآخر التي تضعه في طريق مسدود. تلك كانت حالة هاملت الذي لم يتوقف عن التعجب من كون أمه خانت أباه، الذي تمت تعريته، مع كائن وضيع مثل عمه. ترجم رأيه في النساء طريقته في رؤيتهن من خلال منشور

---

(203) لنتذكر هنا التعادل المميز للصلة بالآخر: «أتساءل عمّا تريد» و«أطلب منك ماذا أريد».

الأمومة، كما تبيّنه تلميحاته المبثوثة في تعابيره الموجهة إلى أوفيليا(*) (Ophélie). بهذا المعنى يمكن القول بأن هاملت كان بالتأكيد مثالًا صارخًا على «انحطاط الحياة الغرامية». وليس من قبيل المصادفة أن المشهد المركزي في مأساته يجري في غرفة أمه. فقط ظهور الشبح الأبوي يعيق مرور اضطراب الابن القاتل تجاه من أنجبته إلى الفعل [ينفذ عمليًا]، حتى لو لم يكفِ هذا التدخل لإبعاده عن سؤال كيانه المولِّد فعليًا للعصاب، بحيث يتصرف بمنحى يقرر مصيره.

يُستخلص من هذه العروض أن الأب يمارس وظائفه استنادًا إلى السلطة التي يمنحه إياها الاسم الذي يحمله. وكأي اسم آخر، ليس لاسم الأب باعتباره دالّ قانونِ حظرِ سفاح المحارم، أي سلطة بحد ذاته، مع أن السلطة لا تتأسس إلا بالرجوع إليه. يغطي «قانون الأب» الذي يثار بسهولة للثورة على هذا القانون وصاحبه، خلطًا ما بين الوظيفة المعيارية [التي تضع المعايير] للأب وهي وظيفة كونية والتسلط الذي يمحضه إياه الشكل الخاص للأسرة البطريركية، مع كل ما تتضمنه من تبعية المرأة للرجل.

في الواقع، نحن نعرف حاليًا أن الأسرة النواتية التي تُختزل في شكلها الأكثر انحسارًا (الأب، الأم، والأولاد)، وُجدت سابقًا في مصر خلال الإمبراطورية القديمة، وخصوصًا خلال حكم السلالتين الثالثة والرابعة. ويكتب جاك بيران (Jacques Pirenne) «أن هذه الأسرة المصغرة لا تشكِّل حتى وحدة قانونية؛ إذ تتكون من شخصيات متمايزة بعضها عن بعض. حيث يوضع كلٌّ من الزوج

(*) هي شخصية أسطورية شابة من النبلاء، حبيبة هاملت والمرشحة للزواج منه.

والزوجة على قدم المساواة المطلقة، إذ يحوز كل طرف ملكيته الخاصة، ويديرها ويتصرف فيها بحرية كاملة. فليس هناك من سلطة زوجية، كما لا توجد وصاية على النساء»[204]. ومع ذلك لا يدعي أيٌّ كان أن الآباء في مصر القديمة، لا يقومون بأي دور ولا سلطة لهم في حياة أبنائهم. ومهما كان الموقع الذي تعطيه المؤسسات الاجتماعية للأب (أعني الأب البيولوجي بشحمه ولحمه)، فإن وظيفته تتوقف على المعاني التي يمثلها اسمه، وفي المقام الأول، المعنى الكوني، المتمثل في حظر سفاح المحارم.

هناك منظومات أسرية حيث شخص الأب هو أبعد ما يكون عن الإسهام في غرس معايير السلوك لدى الطفل، بل هو يزيد من تفاقم الانحدار نحو العصاب لدى هذا الطفل، هذا إن لم يدفع به إلى الجنوح أو حتى الجنون. وفي المقابل، قد تؤدي متاعب الحياة بالمرأة أحيانًا إلى القيام وحدها بأعباء تربية أبنائها، الذين لا يعانون مع ذلك، أيٍ أعراض عصابية. ذلك أن الأم هي الشخص الذي سبق الطفل في تمثُّل النظام الرمزي، والتي يتوجه إليها حظر سفاح المحارم في المقام الأول. يتوقف كل شيء في هذه الحالة على التأثير الذي

---

(204) مقتبسة من إيمانويل تود في: *L'origine* des *systèmes familiaux,* Paris, Gallimard, Essais, 2011, t. 1, p. 564.

تبعًا للكاتب، «اكتشف بيران في الماضي السحيق لمصر، ما وجده كلٌّ من لاسلات وماك فارلين في الماضي الأكثر قربًا لإنكلترا: الأسرة النواتية والنزعة الفردية». ويذكر في موضع آخر، تحت عنوان **الهوامات المصرية لدى اليونانيين** (*Le fantasme égyptien* des Grecs, p. 576)، صفحات مليئة بالدعابة اللاإرادية، حيث يبدي هيرودوت، على سبيل المثال، استغرابه الكامل تجاه هؤلاء المصريين الذين يكون كل شيء عندهم معكوسًا: «فالنساء يتبولن وقوفًا، بينما يتبول الرجال في وضعية القرفصاء».

يمثله هذا القانون في سلوكها: إذ من المحتمل أن يتوصل الطفل، خلال تفاعلاته مع أمه، إلى معرفة مختلف أشكال شذوذ الجنسانية على صعيد جسده الخاص. وبالتالي فإن أشكال الشذوذ هذه قد تُكَوِّن نقاط «تثبيت» يسقط الشخص تحت وطأتها، فيما لو استمتعت بها الأم[205].

لاحظ لاكان، منذ زمن طويل مضى، أن الرغبة تؤدي إلى كمية معينة من الحب، تمامًا كما يؤدي الحب إلى كمية معينة من الرغبة. والحال أن هناك نساء تتمثل عندهن كمية الحب الناتجة من الرغبة في إغداق العناية المفرطة التي تعيد، بشكل ما، إنتاج تلك العناية التي تجلّى فيها، في ما مضى، حب الأمومة. كما أن هناك أخريات يغيب عندهن تمامًا تعبير الأمومة هذا عن الحب. وقد يكون هناك ما يغرينا بالقول، من خلال نوع من الجنوح إلى الحد الأقصى، إن الحالة المثالية تتجلى في تبنّي الأم تجاه طفلها وضعية معكوسة لتلك الوضعية المميزة لهذه الطائفة الأخيرة من الأمهات [فاقدات العاطفة] أي: غنى في العناية والتفاعل المعبِّر عن الحب، مع الامتناع عن أي متعة حسية. إلا أنه بعد طول تفكير في هذا الأمر، يبدو أننا سنكون في هذه الحالة، بصدد مثل أعلى مستحيل وغير مرغوب معًا. لأنه، في نهاية المطاف، الأم هي التي توقظ الغلمة لدى طفلها، بفضل حبها وملامساتها له، وهو ما لا يمكننا أن نلومها عليه، كما يلاحظ فرويد عن حق. ذلك أن المشكلة لا تكمن، فعلًا، في هذا التغليم [إثارة الغلمة]، وإنّما هو يتمثل في عدم تحوُّل هذا التغليم إلى شكل من أشكال الإخضاع التبعي. كما أنه بالقدر نفسه من

(205) يمكن الرجوع، بهذا الصدد، إلى نظرية الغواية لدى جان لا بلانش.

الأهمية، أن لا يُقاس التخلي عن التمتع من طرف الأم، بمثابة نزوة من بين نزوات أخرى عديدة، وإنّما أن يتخذ طابع التعبير عن القانون الذي لا يتحول، [قانون حظر سفاح المحارم]، مهما كان تنوُّع البنى الاجتماعية، بالمقابل.

نلامس هنا مسألة المجاز الأبـوي، الـذي يشغل مكانة فائقة الأهمية في المذهب التحليلي النفسي اللاكاني. إذ أدى، في الواقع، إلى إعادة صياغة عقدة أوديب، بحيث يجعل الوظيفة القضيبية تشغل مركز الثقل فيها.

تتمثل الخطوة الأولـى في هذا الاتجاه في إبعاد المجاز عن أي اعتماد على المعنى، حتى لو كـان معنى التشابه، ووضعه، في المقابل تبعًا لإشـارة جاكوبسون (Jakobson)، على محور نموذج البحث اللساني، الذي تنشط عليه عمليات الإبدال. في هذا المنظور، تبدو عندها خاصية المجاز في كونها إبدال مولِّد لدلالة غير مسبوقة.

وليس ذلك لأنه يشبه النجم الذي يحمل الاسم ذاته الذي يؤكده روميو بقوله: «جولييت هي الشمس». يعني لنا هذا المجاز أن حبه لها، أعطاها قيمة فائقة. بحيث أصبحت تمثّل المركز المضيء لعالمه. زد على ذلك، أن تعبير «العالم» الذي استعملته للتو، هو بحد ذاته مجاز انساب على قلمه، بينما يتمثل الدال الذي حذفه في «فكرة» [فكرة أنها بمثابة الشمس التي تنير عالمه]. إلا أن المجاز يحتفظ في أي حال بكل قيمته، حيث تنقلب الرابطة بين الذات والفكر: إذ إن الذات هي التي تندرج في الفكر، وليس رأس الذات هو الذي يحتوي تفكيرها.

لنتوقف، مع لاكان، عند مجاز فيكتور هيغو في قصيدة «بوعز النائم»(*) *(Booz endormi)*: «رزمة غلاله من القمح لم تكن قَطّ مقترة ولا حاقدة»[206]. إذ إنها تقدّم المعنى القضيبي، أفضل من أي شيء آخر. فكل ما نعرفه عن أبوة بوعز المتأخرة، وكذلك عن تساؤل راعوث، الراقدة عند قدميه، عمّا يريده الله منها، يتيح لنا أن نفهم بدون صعوبة ما هو الدال الكامن خلف مجاز «رزمته». إلا أننا نرى أيضًا إلى أي حد يُعلي هذا الإبدال من شأن العضو التناسلي، إذ يمحضه الخصوبة السخية، التي تقدمها حقول الأرض، بدون حساب، والتي بفضلها: «يدخل المسنّ، الذي يعود إلى الينبوع الأول، في الأيام الخالدة، ويغادر الأيام المتغيرة».

لن يكون بالإمكان العثور على مثال أكثر جمالًا عن التحول القضيبي للعضو الذكري. وبالتالي فهل يصبح القضيب مادة للتندر وللتراجيديا معًا بسبب ارتباطاته الأرضية المتواضعة بالتحديد، فضلًا عن دوره في صناعة الأسرار؟ ولن ننسى، أخيرًا، في تحليل هذا المجاز، أن بوعز من جانبه، لا يعرف شيئًا عن حال مصيره الذي كان ينتظره عند قدميه، هناك حيث رقدت راعوث، والتي بدورها، «لا تعرف شيئًا عمّا يريده الله منها». إلا أنها تتساءل:

«أي إله، أي حصّاد في الصيف الأبدي، قد ألقى، خلال ذهابه، وبلامبالاة، هذا المنجل الذهبي في حقل النجوم؟».

(*) تُعتبر هذه القصيدة من أشهر قصائد فيكتور هيغو، التي يعرض فيها علاقة بوعز براعوث وزواجه منها. وهي بدورها شخصية من الكتاب المقدس. أما بوعز فهو من أصحاب الأراضي التي تُنتج الغلال ويتصف بالسخاء.

(206) Victor Hugo, *La légende des siècles,* Paris, éd. GF-Flammarion, 1988, t. 1, p. 97.

هذا المنجل الذهبي الذي تطاوعه كل رزمة هو، على ما يبدو، الرمز السماوي لخصاء معيّن. وبدون أن يكون هذا المنجل سببًا لأي إصابة عضوية، هو مع ذلك، دليل نقص ما، هو الرغبة تستقي مصدرها، سواء عند بوعز أم عند راعوث، وبالرغم عنهما كليهما. على أن سؤالنا يخص تحديدًا، طبيعة العلاقة بين الرغبة وهذا الترميز المسجل في حقل النجوم. يجيب لاكان عن ذلك بالقول إن هذه الصلة هي تلك التي تعقد من خلال المجاز الأبوي. فلنوضح الأمر.

خلال الحياة الجنسية المبكرة، وفي الفترة التي تتخذ فيها هذه الجنسانية طابعًا قضيبيًّا، لا يعرف الطفل إلا عضوًا جنسيًّا واحدًا. ويميز نقصه، الذي يفسره الطفل بمثابة خصاء أو جرح، الجنس المؤنث في نظره، وبدون استثناء أمه من ذلك، أمه التي كان يدركها حتى ذلك الحين بمثابة قوة مطلقة، وبالتالي يصبح مفهومًا أن يتباهى الصبي، مدفوعًا في ذلك بنرجسيته، في كونه الحامل موضوع رغبة الجنس الآخر، وأولهن أمه. كما نفهم كذلك، أن البنت، التي تقاسمه الازدراء ذاته، قد تحسده على هذه الملكية [للعضو الذكري]. في الواقع، فإن الذات المتكلمة، بنتًا كانت أو صبيًّا، هي هنا ضحية اللغة الدارجة التي تجعل غياب العضو الذكري يمثّل إشارة إلى الجنس المؤنث، بل حتى تعريفه.

على أن التمتع بالجنس الآخر، الذي يتلخص كونيًّا بلفظة **الأنثى**، أو بكل أنثى، يتضمن كبتًا يوضحه التحليل النفسي، حيث يبيّن أن لا أحد من الرجال لديه أدنى فرصة للوصول **إلى امرأة ما**، إلا بمقدار ما يُعْتَرَف بالعضو الذكري، من قبل الأم، باعتباره الموضوع الذي يمتلكه الأب بحد ذاته، أي ذاك الذي يحمل اسم الأب. وهنا نلمس

صحة المثل المأثور القائل بأن إشباع أي فرد يمر من خلال إشباع الجميع. وهو ما يمكن ترجمته إلى ثلاث صيغ مختلفة على الأقل. تتمثل الصيغة الأولى في أن الانتماء إلى الأب هو جزء من جوهر الأمومة. وتتمثل الثانية في أن الأب يبدو، من خلال تهديد الخصاء، بمثابة عامل قصاص، وليس بمثابة عقبة، كما ذهبت إليه صياغات فرويد. أما الأخيرة فتتمثل في أن العضو الذكري لا يؤدي دورًا في عقدة أوديب إلا من خلال ربطه بقيمة تبرر تعيينه بمثابة قضيب رمزي. وهو رمز رياضي يكتبه لاكان على شكل «في» (Φ)، الذي يعتبره بمثابة معادل لاسم الأب: إذ يتضمن الأول كالثاني استبعاد الذات من المتعة مطلقة السيادة.

من الهام، في الموضوع الذي وصلنا إليه، أن نقوم بوقفة بغية توضيح بعض النقاط. ذلك أن الخصاء الذي يهمنا في هذا المقام لا يقتصر على كونه رمزيًا، وإنّما هو لا يُعدم أن ينعكس صداه أيضًا على الصعيد الخيالي. حيث يظهر تحديدًا على شكل الموضوع المفتاحي للمتعة مطلقة السيادة، التي يدل عليها لاكان بالحرف «في» Φ[*].

تشكّل المشيمة الموضوع الأول الذي يخسره الكائن الإنساني عند الولادة، وهي ذلك الجزء من كيانه المصنوع من أنسجته ذاتها، وليس من أنسجة والدته. ويليها [أي المشيمة] الثدي، إذ تم فطام الطفل عنه باعتباره جزءًا من ذاته. ويأتي في المقام الثالث، الموضوع الشرجي [البراز] المكرس للتخلص منه. لا يمنعنا فقدان هذه الموضوعات العضوية من الفعل، بل هو على العكس يؤهلنا لأن ننشط وظيفيًا. إذ يوفر لنا مادة طاقتنا الليبيدية ذاتها، الباحثة الدائبة

(*) يدل لاكان بالحرف «في» Φ اليوناني على القضيب (phallus).

عن موضوعاتها، رغم أنها لن تجدها إلا في مجال اللغة. أما في ما يخص هذا البحث الدائب ذاته، فهو يظهر بمثابة البحث عن اكتمال خيالي، شكَّلَ فقدانه الثمن الواجب دفعه كي يوجد الإنسان بمثابة ذات متكلمة.

وبفضل الإبدالات التي يتيحها المحور النموذجي للغة، فإن النزوة الفمية تتمكن من إيجاد مادة لإشباعها في موضوع آخر، غير قابل للاستهلاك العضوي، من قبيل موضوع صوتي على سبيل المثال. أوَلا نقول عن كلام أحد الأبطال المعبودين أننا نشربه بمثابة الحليب [نهضم كلامه]؟ كذلك أعطى رابليه لنفسه، في سياق آخر، ترف كتابة: «لقد تم تقيؤه جيدًا» للتعبير عن فكرة إنه قول جيد: وهي صيغة يجوز لنا ربما أن نسمع من خلالها صدًى بعيدًا عن استقبال الأم لأولى مرات براز طفلها على الوعاء بمثابة هدية. وفوق ذلك، ليس من المستبعد أن ينزاح النشاط الذاتي لنزوة ما إلى نزوة أخرى. وهكذا يمكن للنظرة، حيث تُعَبِّر نزوة الحشرية البصرية عن ذاتها، أن تتغلغل فيها النزوة الفمية، بحيث تصبح نظرة مليئة بالافتراس البصري، من قبيل [افترسه بنظراته].

بعد تمهيد السبيل كي نتمكن من وضع هذا الموضوع الخيالي بشكل صحيح، يصبح بإمكاننا العودة إليه، مما يتيح لنا الوصول إلى المتعة المطلقة. يدل عليه لاكان بالحرف «في» Φ كي يشير إلى إفلاته من المجال المرآوي، ولو أنه خيالي. إنه يُكَوِّن نقطة النقص التي تتدافع بدلًا منها الموضوعات ما قبل التناسلية التي تسترده بذلك، وتكتسب في الآن عينه خاصيتها الجنسية. وذلك على غرار التحوير الذي تصبح بموجبه كلمة «أكل» على سبيل المثال، قابلة للدلالة على

«قَبَّلَ» أو [جامع]، على غرار ما يشير إليه التعبير الفرنسي الشهير «وجبة بدون جبنة» المستخدم للدلالة على لقاء يخلو من ممارسة غلمية من نوع ما.

نرى هنا الانقلاب الذي يمثله هذا المفهوم بالنسبة إلى الأطروحة الكلاسيكية. ففي هذا المنظور، لا تعود المرحلة التناسلية تتوِّج، فعليًّا، النمو الليبيدي، حيث تدفع بالموضوعات ما قبل التناسلية إلى المؤخرة، أي إلى ماضي الذات ما قبل التاريخي. إذ ليس للفكرة القائلة بإمكانية التعامل مع المرأة بمثابة موضوع كلي في نهاية هذا التطور الليبيدي، أي معنى. فعلاقة الرجل بالمرأة تحركها على الدوام هواماته، هذا إن لم تقُدها. السؤال الوحيد الذي يُطرح يتمثل بخاصية اختياره الجنسي الغيري أو الجنسي المثلي. هناك ضرورة لبعض الملاحظات المسبقة لتوضيح معنى هذا السؤال.

على ضوء المؤشرات التي قدّمناها حتى الآن، يمكننا أن نضيف أولًا أن الحرف «في» Φ [القضيب] يوجد في كل مكان في اللغة. حتى إنه يفتح السبيل أمام إمكانات الإبدال، بحيث يؤكد تمددها وحده، الاستحالة السوسيرية للتمييز بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي. إلا أنه موجود ولو أنه يبقى عصيًّا على أي صياغة. ذلك أن كل تسمية تنزله إلى رتبة الموضوع الشائع، أي الموضوع الذي يكون في متناول العطاء كما في متناول الطلب. موجز القول إنه موجود بصفة المستعصي على الوصف، حيث تستمد بلاغة البيان أصولها. وهو ما يجعلنا نتذكر، بالمناسبة، الفكرة الهيغلية القائلة بالفراغ بمثابة سبب للحركة.

وضعية حرف «في» Φ هذه [الدالة على القضيب] تجاه اللغة تعاود الظهور بشكل متماثل في المجال المرآوي. غيابه وحده هو الذي يظهر، فيتجاوز الفروق التشريحية ما بين الجنسين. فالفتاة التي تقع ضحية جهل الفاعلية الرمزية للمجاز، والتي تظل ضحية للمظاهر، ترى في المرآة «واقع» نقصها. فيما الصبي، من جهته يجد نفسه، من خلال المرآة ذاتها، في مواجهة عدم اكتماله. وذلك مهما كانت حماسة النرجسية التي أرادت «الطيبة الربانية» الفرويدية أن توظفها في عضوه الذكري.

يظل الصبي، في علاقته بالقضيب، أبعد ما يكون عن الشك بأن عدم اكتماله ذاته هو ما يحول دون رزوحه تحت وطأة قوة الليبيدو النرجسي الحصرية. عمليًّا، بمقدار استحالة الوصول إلى صورة عن جسمه الذاتي، حيث يتخذ القضيب منحًى إيجابيًّا، بالمعنى المقصود بالحرف «في» Φ، فإن هذه الاستحالة سوف تعاش بمثابة نقص على صعيد الملكية، كما على صعيد الوجود. وباعتبار أن الانتماء إلى الحياة الجماعية، مهما كانت شاملة، يستوعب هذا النقص، فإن خصوبة هذا النقص تبرهن عن ذاتها في توليد الرموز التي تتخلل شعائر القوة، أكانت هذه القوة سياسية أم دينية.

ولكي أختتم هذا الفصل، يبدو لي من الهام التأكيد أن لاكان انتهى بأن حوّل جذريًّا عقدة أوديب. وذلك من خلال تعريفه أولًا الرغبة من خلال رغبة الآخر الكبير، ومن ثم من خلال جعل هذا الآخر الكبير موضعًا للغة التي تكون الأم هي أول من يشغل موقعها. ومن ثم من خلال إبراز البعد الرمزي، الموجود لدى فرويد في مواضع متفرقة، بواسطة نظريته في المجاز الأبوي. وبكلمة أدق، أصبح الأوديب من

خلال لاكان مرادفًا للوظيفة القضيبية. وهذه الوظيفة الحاسمة في تحديد الرغبة هي تحديدًا وظيفة الخصاء الرمزي، وذلك بمقدار ما تضع فيها الذات ما هي عليه كيانيًّا، وليس فقط ما تمتلكه. وبالتالي، فإن السؤال الفرويدي عن اختيار الموضوع، سوف يزاح، بدوره، من موقعه وتتغير مكانته. ذلك أنه في المنظور اللاكاني، سنكون عندها بصدد معرفة كيف ستتصرف الذات، بصرف النظر عن جنسها الحقيقي، تجاه هذه الوظيفة بحيث تصبح لديها رغبة جنسية غيرية، أو رغبة جنسية مثلية.

الفصل الخامس

في الجنسنة(*) الذكرية

أجاب لاكان عن سؤال اختيار الموضوع، من خلال وضع أربع صيغ أطلق عليها تسمية «صيغ الجنسنة». وهي تشكّل جزءًا من محاولته تحديد معنى مفاهيم تحليلية نفسية، بحيث يمثلها من خلال الأحرف، وترجمة العلاقات في ما بينها في شكل قابل للتوصيل. ترتكز هذه الصيغ(**) (mathèmes) على منطق لا يقل في حسمه، ولا في تماسكه الذاتي عن منطق أرسطو. وتُطرح، أساسًا، بمثابة قراءة أخرى لمربع القضايا الشهير الذي وضعه.

أ. القضية الموجبة الكلية، المرموز إليها بـ (A)، من قبيل «كل الناس بيض».

(*) جَنْسَنَة (sexuation): ارتأيت استخدام تعبير جَنْسَنَة مقابل (sexuation) الذي يعني إسباغ نوع جنسي على الشخص. كما يعني مجموعة الظواهر البيولوجية أو الرمزية التي تقود الشخص إلى التعرف إلى ذاته باعتباره ينتمي إلى أحد الجنسين؛ النوع الذكري في هذا الفصل. ورأيت أنه التعبير الأقرب إلى الدلالة الحرفية للمصطلح الأجنبي.

(**) صيغة (mathème): مصطلح نحته لاكان باشتقاقه من كلمة رياضيات (mathématique)، وتشبهًا بمصطلح كلود ليفي ستراوس (methème) الذي نحته للتعبير عن المكونات القاعدية للمنظومات الأسطورية. وهو جزء من لغة لاكان الجبرية بغية التعبير عن معطيات النظرية التحليلية النفسية بالدقة والصرامة الرياضية بحيث يتمّ تجنّب المعاني الفضفاضة وأوجه اللبس التي تتصف بها اللغة العادية أحيانًا.

ب. القضية السالبة الكلية، المرموز إليها بـ «E»، من قبيل: «ولا واحـد من الناس أبيض». القضيتان A وE متضادتان. إذ لا يمكن أن تكونا صادقتين في آنٍ واحد، إلا أنهما يمكن أن تكونا كلتاهما كاذبتين.

ج. السالبة الجزئية (O): «بعض الناس ليسوا بيضًا». إنها تابعة لـ (E)، ومناقضة لـ (A).

وهي تُعطي معنًى جزئيًّا واحـدًا على الأقـل، إذ يُفترض، مع أرسطو، أن البرهنة على خطأ قضية كليّة تساوي عرض شيء «واحد على الأقل» لا تنطبق عليه، أو هو يعترض عليها. هذا الشيء يرفض A تبعًا لأرسطو، بينما هو يؤسس لها تبعًا للاكان. سوف أعود إلى ذلك.

د. الموجبة الجزئية (I): «بعض الناس بيض». I تابعة لـ A، ومناقضة لـ E. وهي أيضًا تعطي معنى جزئيًّا،، إذ إن رفض أن لا يكون أي إنسان أبيض يعادل البرهنة أن **واحدًا على الأقل هو أبيض**. ويقال عن كلٍّ من I و O إنهما «ما تحت التضاد». إذ يمكن أن تكونا كلتاهما صادقتين، ولكن لا يمكن أن تكونا كلتاهما كاذبتين. ذلك أن فكرة ألعاب التضاد هذه تستند أساسًا إلى توزيع الصفة بين القطبين الموجب، والسالب، والذي يُفترض فيه القدرة على الإحاطة بمجال الكلي، باستثناء الطرف الثالث.

تتعلق هذه الملاحظة الأخيرة بمجال اختصاص التعارضات الأرسطية، وهي تعود إلى روبير بلانشيه (Robert Blanché). إذ يقترح تحديدًا، في كتابه **البنى الفكرية**، استبدال مربع التضاد الأرسطي

وتعويضه برسم بياني سداسي أكثر فاعلية في نظره، لأنه يساعدنا على الأقل في حل مشكلات الكيفيات بشكل أفضل[207].

يرتكز النقد الذي يوجهه بلانشيه إلى الصياغة الأرسطية على ملاحظة تختص باستعمال كلمة «بعض». إذ يقول: «في كل لغات حضارتنا الغربية، سواء في الاستعمال الأدبي أو الاستعمال الدارج، فإن الكلمة التي تتوافق مع الكلمة الفرنسية «بعض» واللاتينية (aliquis) لها عادة معنًى حصريّ، ولكنه لا يقل في جزئيّته، وبدون أن يفقد معناه الموجب، يجعلنا حتى نشعر به عمومًا في تضاده مع كلمة «الكل». [...] فإذا قلت **أفلت بعض الجنود من الحصار** أو قلت **إن العاصفة قد اقتلعت بعض الأشجار** أو **لا تزال بعض الأمكنة متوافرة**، فإنني أعني فعليًّا بقولي هذا التعبير عن تحديد [الكمية]، وحتى أعني تحديدًا صارمًا، بقدر ما أعني موجبًا. إذ ليس من الضروري، كي نجعل السامع يفهم هذا التحديد، إضافة التوضيح «فقط» أو «لا...سوى». [...] نحن إذًا بصدد مفهوم موجب جزئيًّا، وسالب جزئيًّا، والذي لا يشكّل حصريًّا لا هذا ولا ذاك من الحالين، ما يوجب وضعه على خط فاصل بين الموجب الكلي والسالب الكلي»[208].

وهو يلجأ، كي يوضح مكانة هذا الـ «بعض»، إلى حرف العلة Y، الذي يعني لنا النفي المتزامن لكلٍّ من A و E: أي بعض «نعم» وبعض «لا»، لا «أيًا من» ولا «الكل». فإذا أضفنا إلى Y نفيه، الذي لا

---

(207) Robert Blanché, *Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts*, Paris, éditions Vrin, 1966.

(208) المصدر نفسه، ص 36ـ37.

يجد المؤلف صعوبة في تعريفه، والذي يرمز إليه الحرف U، نحصل عندها فعلًا على رسم بياني سداسي، بدلًا من المربع الأرسطي.

لا يفوت بلانشيه أن يشير إلى أنه منذ اللحظة التي يتعين فيها تثبيت معنًى متعارفٍ عليه لمصطلح ما في معجم مصطلحات تقني، لا يعود هناك من مبرر للعودة إلى هذا الإجراء. فهو يكتب قائلًا: «كل العلوم تستعير هكذا من اللغة الدارجة ألفاظًا يُعطي كلٌّ منها معنًى مميزًا»[209]. ثم يضيف، بعد عدة صفحات ما يلي: «يتمثل السؤال الحقيقي في معرفة أيٍّ من هذين الطرفين، المشروعين كليهما من وجهة نظر منطقية محضة، سوف يتيح لنا أن نتبع النظام الأكثر انطباقًا مع العقل»[210]. ولكن ما الذي يجب أن نقصده بكلمة «عقل»؟

يستعين بلانشيه هنا، باعتراف عالم المنطق ج. ن. كاينز (J.N. Keynes)، الذي يقر بأن العديد من المناطقة «لم يتمكنوا من رؤية الأفخاخ التي تحيط بكلمة **بعض** [....]، وبالإمكان ذكر العديد من المقاطع حيث يتبنون كما يبدو معنى: **بعضهم ولكن ليس كلهم**»[211]. وكما يلاحظ بلانشيه، فإن هذا الاعتراف يؤدي بـ أوتو جسبرسن (Otto Jespersen) إلى أن يتساءل لماذا يتسلى المناطقة هكذا بنصب فخاخ لأنفسهم، من خلال استخدام كلمات شائعة بمعانٍ تبتعد عن الاستعمال الدارج. يصر هذا الأخير، في كتابه **فلسفة قواعد اللغة** بشدة على الفارق بين المعنى العادي (ordinary meaning)

(209) المصدر نفسه، ص 36.

(210) المصدر نفسه، ص 49.

(211) المصدر نفسه، ص 50.

الذي تحمله كلمة بعض (some) في اللغة الدارجة وذاك الذي يعطيه إياها المناطقة[212].

في الواقع، الفارق بالغ جدًا بحيث يفقد سؤال بلانشيه المتعلق بعقلانية خياراتنا، بهذا الصدد، كل معنًى. ففي النهاية، أين هو العقل، خارجًا عن اللغة الدارجة، إن لم يكن تحديدًا في القرارات التي نتخذها بغية بناء لغاتنا التقنية، وحتى ما فوق لغاتنا، عندما يتعلق الأمر ببيان اللغات الطبيعية أو الشكلية؟ في هذا النوع من السياق، ليس للقرار أن يكون متماشيًا مع العقل؛ وإنّما القرار هو العقل في كامل ممارسته.

لنعد الآن إلى قضايا أرسطو الأربع، في مختلف معانيها. لن نحاول اعتبار منظومة الفوارق هذه تتعلق بالصادق، أو بالكاذب، ولا حتى بالتطابق مع العقل أم لا، وإنّما سنعتبرها بمثابة محصّلة سلسلة من القرارات، الملائمة مع الأسئلة التي نطرحها على أنفسنا، أو المتلائمة مع الأهداف التي نطرحها على ذواتنا. وبالمناسبة فإننا نجد عند أرسطو ذاته مثالًا بالغ الدلالة على هذا الأمر، المتعلق دومًا بالسور(*) (quanteur) بعض. وليس من قبيل المصادفة، في الواقع، أن عالم المنطق الإنكليزي فين (Venn) وصف القضايا الجزئية

---

(212) Otto Jesperson, *The Philosophy of Grammar*, 10e éd., Londres, Allen and Unwin, 1968, p. 324.

(*) سور (quanteur): يشير في كلٍّ من الرياضيات والمنطق إلى أن خاصية ما تنطبق على كل عناصر كمية ما، وتدعى عندها السور الكلي ويرمز لها بالشارة ∀ (quanteur universel)، أو خاصية تنطبق على بعض عناصر هذه الكمية وتدعى عندها السور الجزئي ويرمز لها بالشارة ∃ (quanteur existentiel). وهكذا فالسور يحصر كمية المتغير ضمن حدود معينة. والسور تعبير استخدمه المناطقة العرب القدماء.

باعتبارها قضايا مزعجة. وهو ما يمكن فهمه، تبعًا لجاك برونشفيغ (Brunschwig)، بمعنى أنها تطرح «مشكلات شائكة» تضيف إليها مسحة «كيديّة» أو «مضجرة».

أراد أرسطو، بعد أن وضع نظريته في القياس الشكلي الصادق، أن يستنبط أشكال القياس غير القاطع. على أنه تعيّن عليه أن يختار ما بين معنيين لكلمة «بعض»: (أ) معنًى فضفاض، يوصي بتطبيقه عندما يتماشى عنصر واحد مع المحمول (وتلك هي الحالة الجزئية لـ «واحد على الأقل»)، وكذلك على الحالة التي يتماشى فيها «الكل» أيضًا: فما هو صادق للكل يصدق من باب أولى على بعض. هذا هو المعنى الذي يدعوه جاك برونشفيغ «الحد الأدنى»، إذ إنه الأقل إرغامًا[213]. أما المعنى الآخر (ب) المسمى «الحد الأقصى»، فهو أكثر تقييدًا وتحديدًا باعتباره يمنع هذا التعميم على الكل. وتبعًا للاستعمال الشائع، تعني «بعض» عندها واحدًا على الأقل و«ليس الكل». ولكن هذا المعنى الثاني، ولو أنه مألوف تمامًا، سوف يحول مع الأسف دون أي ممارسة للاستنباط من القياسات المنطقية القاطعة. وهكذا اختار أرسطو معنى الحد الأدنى.

لنرجع الآن إلى صيغ لاكان في الجنسنة. فماذا يمكن أن نستخلص منها؟ يفرض تعبير «جنسنة ذكرية» ذاته، بسبب غياب جوهر للأنوثة، يكون مشتركًا بين كل النساء، ويتجلى في كل منهن،

---

(213) Jacques Brunschwing, “La proposition particulière et le problème de la non-concluance chez Aristote,» *Cahiers pour la psychanalyse*, 10, Travaux du cercle d’épistémologie de L’ENS, 1969.

قدّم غي لو غوفي هذه المسألة بشكل فائق الكشف والوضوح، في: Guy Le Gaufey, *Le pastout de Lacan*, Paris, EPEL, 2006.

على غـرار، ما يذهب إليه هيغو، من اقتسام حب الأمومة بدون نقصان. إلا أن ذلك لا يعني في أي حال، أن جوهرًا كهذا يوجد لدى الرجال. فإذا أمكننا القول، مع ذلك، «كل الرجال»، فإن ذلك يعود إلى أسباب منطقية، كما سنرى. وفي أي حال تتمثل نقطة الانطلاق، والواقع الحاسم، بالمناسبة، في غياب جوهر يؤسس الهوية الجنسية. ذلك أنه، بعد ذلك، تصبح علاقة كل ذات متكلمة بهذه الهوية مسألة تساؤل، وبالنهاية مسألة اختيار، وهي التي ترمي الصيغ اللاكانية إلى توضيح مستلزماتها وشروطها المنطقية.

شيئان يلفتان الانتباه بشكل خاص في هذه الصيغ، التي سوف نرى لاحقًا كيفية كتابتها. يتمثل أولهما في موقع الاستثناء بمثابة شرط لتكوين الكلي. أما الثاني فيتمثل في المعنى الذي يعطيه لاكان للسور «ليس الكل» الذي لا يتضمن ألبتة، تبعًا للاكان، وجود «واحد على الأقل» يناقضه. ولكي أعطي للكلي كل مداه، تبعًا لشرط لاكان، سـوف أتوقف عند نظرية حالة الاستثناء لواضعها كـارل شميت (Carl Schmitt). ذلك أن هذا الحقوقي قد طوّر، منذ بداية عشرينات القرن الماضي، مذهبًا سياسيًّا، يؤكد تحديدًا على قيمة الاستثناء بمثابة أساس للقاعدة، وليس بمثابة رفض لها. سوف يساعدنا هذا الفحص على الإحاطة بشكل أفضل بمدى فكرة الاستثناء، في المجال المنطقي الذي تحدده صيغ الجنسنة.

يعلن شميت، في كتابه **اللاهوت السياسي**، منذ البدء، تعريفه الرئيسي: «إن صاحب السيادة هو من يقرر الوضعيات الاستثنائية»[214]. والحالة الاستثنائية هي تلك الحالة غير المحددة في النظام القانوني

---

(214) Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, p. 15.

القائم. يندرج من ذلك أن القرار الاستثنائي هو قرار سامٍ بمعنى ما. «إذ إن معيارًا عامًا كما يقدَّم في القضايا القانونية الجارية عادة، لا يتضمن أبدًا استثناءً قاطعًا، ولهذا ليس بإمكانه كذلك أن يؤسس كليًّا القرار الذي يرمي إلى أن نكون بصدد استثناء حقيقي»[215]. صاحب السيادة هو من يقرر حالة الضرورة القصوى، كما يقرر الإجراءات التي يتعيّن اتخاذها لوضع حد لهذه الضرورة القصوى. فهو إذًا على هامش النظام القانوني الساري المفعول، مع أنه جزء منه، وذلك لأنه انطلاقًا من هذا النظام ذاته (وليس بسبب «فراغ قانوني» تملؤه أنواع مما لا نعرفه من القوانين الطبيعية) يستطيع أن يضع ذاته على هامش القوانين المعتادة، كي يقرر حالة الاستثناء. وزبدة القول هي أن «حالة الاستثناء تكشف جوهر سلطة الدولة بأجلى صورها. هنا ينفصل القرار عن المعيار القانوني، ولكي نصوغ ذلك بشكل أكثر مفارقة، تبرهن السلطة بذلك أنها، ليست بحاجة إلى أن تكون محقة، كي تخلق القانون»[216].

تشكل إثارة المعيار في هذا المقام، بالتعارض مع القرار، تلميحًا صريحًا إلى القانوني الكبير الآخر للعصر، أي إلى كلسن (Kelsen). سوف أعود إلى هذه النقطة عما قريب، إلا أنني أود قبلًا، أن أذكر الاستنتاج الذي يستخلصه شميت من مذهبه الخاص بالعلاقة بين الاستثناء والقاعدة. فهو يقول: «إن الاستثناء أكثر إثارة للاهتمام من الحالة العادية. إذ إن القاعدة العادية لا تبرهن على شيء، بينما يبرهن الاستثناء على كل شيء، فهو لا يفعل أكثر من تأكيد القاعدة: إذ إن

(215) المصدر نفسه، ص 16.

(216) المصدر نفسه، ص 23-24.

القاعدة لا تعيش، حقيقة، إلا من خلال الاستثناء»[217]. ولكي أحوِّل هذه الفكرة إلى لغة نحن أكثر ألفة بها، أود القول **إن القاعدة هي نتيجة تُجتنى على صعيد المنطوق، وحيث يتخفى فعل النطق بمثابة قرار في الاستثناء**. تلك حالة أخرى حيث فعل القول «يتم نسيانه في الذي يُقال». ولكن، لكي أتقدم رويدًا رويدًا، سوف أتوقف قبلًا على الجسر الرابط بين كلسن وشميت، فيما يتجاوز التعارض بينهما بصدد المعيار والقرار.

صحيح أن كلسن يرمي إلى تأسيس النظام القانوني في نظرية في المعايير. إلا أن المرتكز الوحيد الذي يعطي المعيار فاعلية يكمن، تبعًا له، في الاعتقاد. ففي ختام حوار طويل ما بين أبٍ وابنه، يتخيله كلسن بغرض توضيح فكرة، لا يجد الأب شيئًا آخر يقوله كي يجيب عن تساؤل ابنه، الذي سأله لماذا يتوجب عليه أن يحب عدوه، سوى الإشارة إلى أنه واجبنا في إطاعة تعاليم المسيح. ولماذا تجبُ هذه الطاعة علينا؟ يسأل الابن، فيجيب الأب قائلًا: تلك هي التعاليم[218]. إن نظرية كلسن هي أيضًا في حقيقتها نظرية في القرار. مع الفارق بأن الأمر بالنسبة إليه هو قرار يستمد أصوله من النطاق الديني (حيث يُدعى المُبشِّر عيسى، أو موسى، أو محمّدًا)، ولا يستمدها من النظام القانوني. القانونيان كلاهما مقتنعان على حد سواء بأن «الليبرالية الميتافيزيقية تكمن في تطلعها إلى أن تكون أو تظهر مجردة من أي انحياز ميتافيزيقي[219]». إذ تبعًا لكارل شميت، «ليس هناك محكّات

(217) المصدر نفسه، ص 25.

(218) *La parole ou la mort, op. cit.*, chapitre II.

(219) David Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy. Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar,* Oxford, U. P., 1999, p. 58.

للعقلانية تسمو على الإيديولوجيات الخاصة، والسياقات التي تظهر ضمنها الصدامات ما بين مجموعات بشرية لكل منها إيديولوجيتها الخاصة. فالليبراليون ينادون بسلطة قرار تبقى ضمن المجال الذي تحدده الليبرالية». يعتبر شميت الساخر، أنه بإزاء سؤال بيلاطس البنطي القائل: «المسيح أم برأبا؟»(*)، يميل الليبراليون إلى طلب وقت للتفكير بالأمر، أو تكوين لجنة لاستقصائه. وضعية كلسن لا تختلف بشيء عن ذلك. إذ أثار كتابه الرئيس عن نظرية المعايير الكثير من العداء. ويعود سبب هذا العداء، في رأيه، إلى كون هذا الكتاب يذهب في اتجاه يتعارض مع عادتنا المتأصلة في تأسيس توقعاتنا ومطالباتنا السياسية استنادًا إلى سلطة موضوعية. إلا أن هذه السلطة لا يمكنها إلا أن تكون ذاتية إلى حد بعيد، حتى لو استندنا، بكل نية سليمة، إلى قيم الدين المطلقة، أو قيم الوطن أو الطبقة السياسية. وبالتالي، يمكن اعتبار مذهبه بمثابة الإعلان عن سقوط الذات المفترض أنها عارفة.

سوف يكون من المبالغة القول، مع دايزنهاوس (Dyzenhaus) إن كلًّا من شميت وكلسن يتشارك في اللاعقلانية ذاتها، إلا أنه من الصحيح أنهما انفصلا كلاهما، عن العقلانية الأرسطية القائمة على افتراض مذهب الجواهر. وبالتالي، قد لا يكون من باب المصادفة إذا وُلدت فلسفات القانون هذه بعد الثورة المنطقية التي قام بها فريغه. هو الذي تجرّأ، أول مرة منذ آلاف السنين، على إجراء القطيعة مع التقسيم الأرسطي للقضية

(*) برأبا: يرد في الأناجيل أنه محرض طلب اليهود تحريره يوم فصحهم بدلًا من يسوع.

المنطقية ما بين موضوع ومحمول، وأحلّ محلها التقسيم بين الوظيفة والحجة[220].

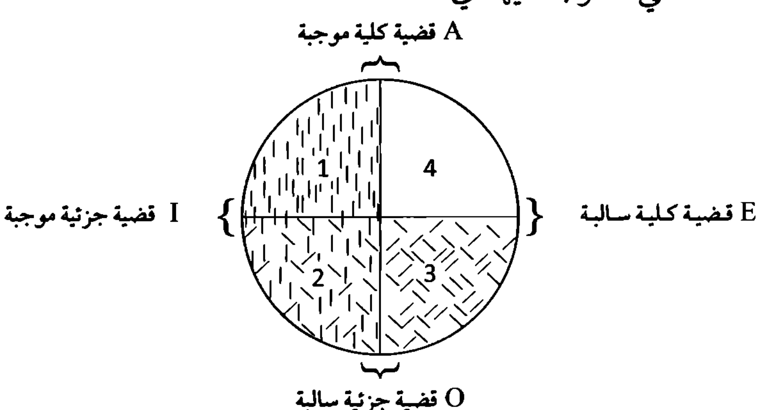
على أنه إذا كانت الكلمة الأخيرة في النظام القانوني سوف تُترك للسلطة السيدة، التي تقرر بصدد حالة الاستثناء، عندها سوف يتوقف كل هذا النظام، في نهاية المطاف، على رغبة هذه السلطة السيدة. وكذلك هو الحال، إذا تحولنا إلى كلسن، إذ يتبين لنا أن هذا النظام ذاته يتوقف على ظاهرة هي بدورها فائقة «الذاتية»، أي على الاعتقاد. من هنا يبرز السؤال التالي: هل هذا الذاتي يمكن أن يكون غريبًا عن أي قانون، على غرار رغبة السلطة السيدة؟

في هذا الموقع بالذات، سوف نستعيد الكرة، نحن المحللين، أي كرة قانون الرغبة الذكرية. من خلال تبنّي لاكان للتحليل الفريغيّ [الذي قدّمه فريغه] للقضية، فإنه يكتبه على الشكل الرياضي التالي: $\forall x.\Phi x$. وتعني كل ذات ذكرية هي ذات تخضع لوظيفة القضيب. أي الخصاء الرمزي. وبشكل أكثر دقة، إننا بصدد القانون الحاكم لاختيار الرغبة الذكرية، التي تقول بأن كل ذات خاضعة للوظيفة القضيبية. وبالطبع، إذا تذكّرنا تأكيد شميت القائل بأن «القاعدة لا تكون إلا من خلال الاستثناء»، سوف يكون من الصعب عندها تجنُّب السؤال: من هي إذًا السلطة السيدة والحالة هذه؟ إلا أننا هنا بصدد سؤال، قد يرتكز ربما على خطأ. إذ ليس من الأكيد، كما يفترض شميت، أن فكرة الاستثناء تتضمن **دومًا** فكرة السلطة السيدة. وما يتعين علينا،

---

(220) انظر بصدد القسم الفلسفي والتحليلي النفسي «لتجديد» فريغه هذا: Monique David-Ménard, *Les constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophie,* Paris, PUF, 1re édition "Quadrige", 2009.

في المقابل، البدء بمعالجته هو السؤال عن تكوين القضية الموجبة الكلية. وهو سؤال عاد إليه لاكان مرات عديدة. ففي حلقته الدراسية عن **التماهي** يعرض الترسيمة رباعية الأجزاء التي اقترحها بيرس، كي يبيّن أن القضية القائلة «كل السمات عمودية» تظل صحيحة فقط في الحالة التي لا توجد فيها أي سمة(*).



لا تنزل أطروحة بيرس من السماء. وكذلك هو حال الترسيمة رباعية الأجزاء، التي لا تعدو كونها تنوعًا من المربع الأرسطي حيث نعثر ثانية على ترسيمات الصيغ الأربع: O,I,E,A(**)، ومختلف

(*) التفكير الإبستمولوجي عند بيرس، وقد استعمله لاكان للتعبير عن قانون الرغبة لدى الذكور. لدينا ربع الدائرة رقم (1) الذي يعبّر عن القضية الكلية الموجبة، وتتكامل مع ربع الدائرة (3) المعبّر عن القضية الكلية السالبة. وبالتالي تعني أن رغبة الذكر ودخوله في عالم الرجال، لا تتحقق إلا بوجود الاستثناء الواحد على الأقل غير الخاضع للخصاء الرمزي، أي الذي لا ينطبق عليه قانون حظر سفاح المحارم. وهكذا تتلازم 1و3، بحيث تصبح هي الشرط المؤسس لـ 1. وهكذا من ليس لديه اسم أب يفرض قانون حظر سفاح المحارم أن يصبح رجلًا تتوجه رغبته إلى النساء خارج هذا الحظر.

(**) الصيغ الأربع: A قضية كليّة موجبة؛ E قضية كليّة سالبة؛ I قضية جزئية موجبة؛ O قضية جزئية سالبة.

أركانها الفرعية الممكنة. وقد سبق أن لاحظ لايبنتز أن القضية «كل إنسان طيب بشكل كامل هو سعيد» هي صحيحة، حتى لو لم يوجد أي إنسان طيب بشكل كامل. وهو تأكيد يُترجم، في المنطق المعاصر من خلال الصيغة الافتراضية التالية: «إذا كان س إنسانًا طيبًا بشكل كامل، إذًا س سعيد». وهكذا تحوّل المنطق من المكانة القديمة لعلم الضرورة ، كي يصبح راهنًا علم الممكن. استنتج لاكان من رسم بيرس البياني، أن رتبة السمات العمودية لا تستند إلى إحصاء لكل السمات التي توفرها الوضعية العمودية، وإنّما هي تستند إلى وضع الوظيفة «العمودية» في الصدارة. وبمعنى آخر، فإن سمة العمودية هذه، باعتبارها غائبة أو باعتبارها تستبعد ذاتها، هي التي تبيح للذات أن تقرر أن هناك نقصًا في وجود هذه السمة ذاتها. وبذلك تتم البرهنة على وظيفة الفارق، أو وظيفة ما يستثني ذاته في إقامة المطابق. وجد لاكان في ذلك تأكيدًا غير متوقع في تعبير السور «كل» في الصينية الدارجة. فجملة «يمكنني أن أقول لكم **إن كل الجنود قد هلكوا**، لقد ماتوا جميعًا، ويعبّر عنها بالصينية **كل الجنود بلا استثناء ماتوا**»[221]. في الواقع، لا نفهم كيف أنه يمكن لكلِّ معيَّنٍ أن يسجن ذاته في دائرته، إن لم يوجد موضوع مختلف خارجًا عنه، يمكن أن يتم هذا الانغلاق بالنسبة إليه من خلال نفيه.

وفي حلقته الدراسية بعنوان... **أو الأسوأ** يعود ثانية إلى القضية [المرموز إليها بالصيغة التالية] Eس. Φس(*)، والتي يوجد تبعًا لها

(221) Jacques Lacan, ... *ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 109.

(*) الصيغة E س. Φ س ($\exists$ x .xΦ) وتعني منطقيًا: يوجد س (إنسان)، بحيث إن س ليس Φ (قضيبيًا) أي إن هناك واحدًا مستثنًى من الخصاء الرمزي.

واحدٌ على الأقل يتجاوز الوظيفة القضيبية. تلك الوظيفة التي يرتكز عليها الإيجاب الكلي ∀ س. Φ س(*) التي يكون كل ذكر، تبعًا لها، خاضعًا لهذه الوظيفة. ويلاحظ، عندها ما يلي: «إنه لأمر فريد أن لا يتمكن كليٌّ ما من إيجاد أساسه الحقيقي في وجود الاستثناء، إلا في الخطاب التحليلي النفسي. يتميز الكليُّ الذي تأسس على هذا النمط، في أي حال، عن كل استعمال أصبح شائعًا من خلال التقليد الفلسفي لهذا الكليّ»[222]. في الواقع، لقد سبق أن رأينا مع كلٍّ من كارل شميت وهانز كلسن أن النظام القانوني وجد أيضًا أساسه في وجود الاستثناء. وما هو فريد، بالمناسبة هو بالأحرى كون الاستثناء لا يتأكد حضوره في حالته الصافية، إلا في الخطاب التحليلي النفسي، حيث يتخلص من أي تدخُّل للسلطة السيدة. وبالتالي، فإن السؤال عن معنى الاستثناء، الذي يتأكد وجوده في الصيغة Eس. Φس (**) هو ما يحتل الآن موقع الصدارة في اهتمامنا.

هنا يتدخل الاكتشاف الرئيس للتحليل النفسي. والمتمثل في أن تماهي الرجل الجنسي لا يتمثل في الاعتقاد الذاتي بأنه رجل، وإنّما هو يتمثل في الأخذ بالاعتبار أن هناك نساءً، بحيث يتقبّل الخصاء الرمزي - الذي أطابق بينه وبين تسجيل المجاز الأبوي ذاته. ذلك أنه، بدون المرور في هذه المرحلة، ليس لدى الرجل أي إمكانية لأن

(*) ∀ س. Φس (∀x. Φx). منطقيًا: كل س (إنسان) وبالتالي فكل إنسان (رجل) يخضع لوظيفة الخصاء الرمزي.

∀= كل؛ E = بعض

(222) المصدر نفسه، ص 108.

(**) راجع توضيح الصيغة أعلاه: يوجد س (إنسان) بحيث إن س ليس محمولًا (أي ليس خاضعًا للخصاء الرمزي).

يتمتع بالمرأة، بمعنى، أن يتمتع بالجماع[223]. وقد رأينا أن لاكان حوّل إلى «صياغة رياضية» تدخُّل وظيفة الخصاء هذه، التي يخضع لها كل رجل على شكل ∀س. Φس[*]. فكرة الخصاء الرمزي، التي تعبِّر عنها هذه الصيغة، يتعين أن تفهم بمعنى نقص مستعصٍ على أي تعويض نرجسي. إننا بصدد مَنْطَقَة [صياغة منطقية] لصيغة سبق للاكان اقتراحها بهدف تمثيل الرغبة عند الأشخاص من الجنس المذكر، [والتي نص عليها كما يلي]: «لن يكون بدون أن يملك». وهي صيغة تتضمن ما أسماه ميشال دو سرتو (De Certeau) «تصدُّع مُشيَّد»[224]. إنه تصدُّع على مستوى الوجود، ولكنه يحكم مَحْض القضيب للجسد الذاتي لدى الرجل.

وبما أن الخصاء الرمزي يمثّل المعنى الأكثر تجسيدًا للمجاز الأبوي، أود انتهاز هذه الفرصة للإصرار على هذا الجانب الأخير. تتمثل النقطة الهامة في أن كل اسم، سواء أكان اسم مادة (الحصان، الشجرة) أم اسم علاقة (الأب أو الابن)، يُنتج مُسَمًّى يكمن كيانه تحديدًا في كينونة اسمه. ومن هنا يُطرح سؤال وجود أو عدم وجود الموضوع المطابق له. بإمكاني الرجوع هنا إلى التقليد المبجَّل والذي تبعًا له **الاسم بما هو كذلك**، هو الإله ذاته». إلا أننا نكتفي بالقول إن الأب الرمزي هو ذاك الأب الذي يجد مكانه في الاسم الذي يُنتجه. ويمكننا، عند الاقتضاء، القول بأنه يمثّل فكرة الأب بالمعنى

---

(223) هـذا لا يمنع من وجود فحولة خيالية تمامًا، تعوِّض عن المرور بالخصاء الرمزي.

(*) ∀س. Φس: كل س هو محمول. (خاضع للخصاء الرمزي).

(224) Michel de Certeau, *La fable mythique*, Paris, Gallimard, Tel, 1982, p. 9.

الأفلاطوني للكلمة، مع الفارق أن هذه الفكرة ليست بحاجة إلى الإقامة في سماء مفهومة، من نوع ما. إنها تجد مكانها في اللغة، وبشكل أكثرٍ دقة في المنظومة المتزامنة الخاصة بكل لغة، حيث يتلقى كل دالٍّ معناه المحدد مسبقًا من خلال التعارض الفارقي مع الدالات الأخرى للمنظومة. وبهذا المعنى، يصف لاكان فكرة الأب هذه بمثابة «الـدالّ الذي هو في الآخر الكبير، باعتباره موضع هذا الدالّ، وهو دالّ الآخر الكبير بما هو موضع القانون»[225]، ما يتلخص في القول بأنه الدالّ الذي يبيّن أن الآخر الكبير ليس مجنونًا.

يسترعي هذا الرجوع إلى القانون انتباهنا إلى اعتبارٍ آخر متعلق باللغة. فباعتبار أن وظيفتها الأولى هي أبعد ما يكون عن الدلالة على الموضوعات الخارجية، فإنها قبل كل شيء آلة لإنتاج الأخيولات (Fictions). أي تلك الأخيولات التي يرتكز عليها النظام القانوني، على وجه الخصوص، تبعًا لبنتام (Bentham). على أننا هنا بصدد أطروحة بإمكاننا تعميمها، وصولًا إلى القول، إنه في ما يتجاوز النظام القانوني وحده، فإن كل النظام الإنساني لعلاقاتنا الخلقية والعاطفية وسواها، هو الذي يرتكز على مثل هذه الأخيولات.

قد أضع، في المقام الأول من هذه الأخيولات تلك المتصلة بنقل الملكيات المادية واللامادية بين الأجيال، ما يبرر تدخُّل المجتمع في الحياة الجنسية لأعضائه. على ذلك تبنى قوانين الزواج، التي يعتبرها كلود ليفي ستراوس (Lévi-Strauss) بمثابة تبادل للنساء، **وبالتالي** لحظر سفاح المحارم. أما المحلل النفسي من جهته فهو يفضّل قلب تلك العلاقة، والحديث عن قوانين حظر سفاح المحارم، وبالتالي

---

(225) *Écrits, op. cit.*, p. 583.

تبادل النساء. وهو يجد دليله على ذلك في النظر إلى الشكل الذي تنبني عليه الرغبة. وبشكل أكثر دقة، في الواقعة التي تذهب إلى أن الذات المتكلمة إذا أرادت أن تترسخ في اللغة، لا يمكنها إلا أن تطلب حرمانها من شيء ما. ولكن أيًّا كان المنظور المعتمد في هذه الحالة، فما لا ريب فيه، هو أن حظر سفاح المحارم الأم ـ الابن يبقى هو حظر سفاح المحارم بامتياز. ذاك الحظر ذو القيمة الكونية الذي لا يقبل أي استثناء: ∀س. Φس(*)، حتى لو كان س هذا ملِكًا!

وعلى العكس من تأكيد شميت، فإن مثل هذه القاعدة تتجاهل أي سلطة سيدة. وكذلك هو الحال ضد مذهب كلسن، حيث إن معيارًا من هذا القبيل يكون مستقلًا عن أي فعل إرادي. هنا، على الأقل، يكون القانون هو المبرر المتحرر من الرغبة، تبعًا لتعبير أرسطو[226]. وما يمكن إضافته إلى قول أرسطو المأثور هذا، هو أن فكرة قانون متحرر من الرغبة ليست أبدًا أكثر معقولية، عادة، من معقولية منطوق بدون نطق. من الصعب تصوُّر قانون لا يخفي رغبة، قانون مجرد من أي غائية مضمرة كانت أم صريحة، شريفة أم غير شريفة. إلا، تحديدًا، في الحالة الاستثنائية بشكل خاص، والتي تتميز عمّا عداها بهذا الطابع «الفريد»، حيث القانون يشكّل مرتكز الرغبة ذاتها.

لقد رأينا أن هذا القانون يستمد أساسه من الأب الرمزي، وذلك كي لا نقول إن هذا الأخير هو من «يَسُنّهُ»، بمعنى أن نص القانون أو

(*) كل س (رجل) محكوم بالخصاء الرمزي: أي كل رجل محظور عليه سفاح المحارم، حتى لو كان ملِكًا.

(226) Aristote, *Politique*, III, 1287 a; texte traduit et établi par Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

منطوقه، يستمد سلطته من اسم الأب، وليس من شخصه. الكلام، في هذا المنظور، عن عقدة أوديب هو كلام عن الأب ـ وإنّما عن الأب باعتباره مرتبطًا باسمه بقانون حظر سفاح المحارم. كل ذلك شريطة أن لا ننسى أن الإبدال المجازي، الذي سبق لنا الكلام فيه، هو عملية تجري بأكملها من ناحية الأم، بمقدار كونها من يكرس اسم الأب بمثابة دالّ القانون.

يجب هنا أخذ الملاحظة التالية بالحسبان. فإذا كان دالّ «الأم» يدل على المنجبة الطبيعية، فإن دالّ «الأب» يقال عن الرجل الذي يعترف له المجتمع بحق حمل هذا الاسم. وبالانتقال من الأم إلى الأب، نتحول إذًا من نظام المعرفة إلى نظام الاعتراف، الذي ليس له من سند سوى الإيمان. وعندها يحلّ محل الرجوع إلى الطبيعة أخيولة قانونية، بمعنى الكلمة. وهو ما يجيز لنا أن نعتبر اسم الأب بمثابة ركيزة كل نظام الثقافة. وهو ما يتيح لنا كذلك أن نفهم لماذا ليس هناك ما يثير العجب في كون بعض المجتمعات قد فصلت مبدأ الأبـوة عن وظيفة الإخصاب الطبيعي [التي يمارسها الأب البيولوجي]. وبالتالي، فطالما أن الأمر هو مسألة أخيولة، لماذا فضلت تلك المجتمعات القول بأبوة روح، أو أبوة مرور بنبع أو صخرة، على أبوة الأب البيولوجي؟

وليس مما يثير الدهشة، أن يكون لـدى الأطفال فهم عميق للمعاني «ذات الطابع الأخيولي»، يكفي التفكير في هذا المجال بمدى حساسيتهم التي تتجلى عمومًا في كفاءتهم على دخول عالم الكلام. وبالطبع، يصبح واقع تبعية الأم للأب، في هذا المضمار، بالنسبة للطفل، عنصرًا لا ينفصل عن «جوهر الأمومة»، كما يذهب

إليه فرويد. وهو من الأمور البدَهيَّة، بحيث إنه أيًّا كانت تعقيداته اللاحقة، فإن فكرة الملكية تنتشر منذ البدء، في ضمائر الملكية التي لا تخلو منها أي لغة: من المفيد بهذا الصدد الرجوع إلى كتاب ميخائيل كسيفاراس[227] (Mikhaïl Xifaras). فعمله غني بالمعلومات عن مسألة الملكية، وتفرُّعها في أفكار أكثر عمومية من مثل العدالة أو السلطة المصغرة، كما تعقيدها الذاتي، وبحيث لا نعود نعرف على وجه الدقة دلالة هذا المصطلح. يبدأ كتابه بالسطور التالية: «في اللغة الدارجة، تدل كلمة «ملكية» على الحق الحصري في امتلاك شيء ما وحرية التصرف فيه، ما يشكّل حدسًا عامًّا جدًّا، وبالتالي غير محدد بشكل كبير، بمعنى تعبير **إنه لي**. في الأساس يشكّل تعبير **إنه لي** قاعدة علاقة الموضوع. يتمثل أبلغ برهان على ذلك تحديدًا في الحدس الذي يدعوه فرويد «جوهر الأم» الذي يولِّد لدى ابن الرجل الرغبة بأن يكون هذا الموضوع هو له. **وهو له**، «حصريًّا»، بمعنى امتلاك حق حرمان الآخرين منه. **وهو له**، ليس بمثابة موضوع حب (مما تجاوزه الزمن، إذا جاز لي القول)، وإنّما بمثابة موضوع استمتاع جنسي بمعنى الكلمة. وعلى هذا الصعيد، يتعين على الطفل إذًا أن يمر بالتجربة التي تذهب إلى أن الاستمتاع لا ينفصل عن الحق الذي يبيحه، وأن هذا الحق غير مباح له حين يكون موضوع الرغبة هو الأم على وجه التحديد.

قد يقال لي، فليكن حق الاستمتاع بالأم «ممنوع» على الطفل، وإنّما من قبل مَن على وجه التحديد؟ يُطرح هذا السؤال مجددًا، لأن

(227) Mikhaïl Xifaras, *La propriété. Étude de philosophie du droit,* Paris, PUF, 2004.

المشكلة بالنسبة إلى فرويد أتت على وجه الخصوص من كون قانون حظر سفاح المحارم ما بين الأم والابن لا يتجاوز فقط أشكال الأسر، وإنّما هو يتجاوز نظام الأجيال. ومن ناحية أخرى، يبقى هذا القانون مربوطًا بالاسم الذي يعطي لحامليه [الاسم] سلطتهم [بالتمتع بالأم]، وليس مطروحًا بالنسبة إلى فرويد التشكيك بتبعية الدالّ (وهو هنا يتمثل بالأبوة)، بالنسبة إلى المعنى (أي معنى الخصاء). وهو ما قاده إلى تلك الأسطورة الفريدة من نوعها والمتمثلة في قانون نابع، ليس من إرادة أب بدئي [غير مسبوق]، وخاصٍ، وإنّما نبع من قتلِ هذا الأب(*).

يُطرح السؤال بشكل مختلف تمامًا بالنسبة إلى لاكان. فلم نعد معه، بصدد البحث عن أصل بدئي، وإنّما بصدد بناء القضية الإيجابية الكليّة. تستلزم هذه القضية وضعية الاستثناء، تمامًا كما ليس بالإمكان بناء سلسلة الأرقام بدون وضع الصفر، كي ننطلق منه إلى وظيفة تتابع هذه الأرقام. لقد صاغ فرويد أسطورته، من وجهة نظر لاكان، كي يجيب عن هذا الإرغام المنطقي. ويؤكد لاكان، أن الأب في كتاب **الطوطم والمحرم** هو أبعد من أن يكون «صدًى بطريركيًا» «بل هو يبيّن لنا من أي موقع يمكن الإحاطة بالخصاء بمقاربة منطقية، وبشكل قد يمكنني أن أدل عليه باعتباره عدديًا»(228).

(*) الإشارة هنا هي إلى كتاب فرويد بعنوان **الطوطم والمحرم** (*Totem et tabou*) حيث يفترض فرويد رهطًا بدائيًا يحكمه أب متسلط يمتلك كل النساء لنفسه، ويحرم منهن أبناءه، ما حدا هؤلاء إلى قتله وشعورهم بالذنب، وأدى بهم إلى تحريم هؤلاء الأبناء على أنفسهم نساء الأب وبالتالي الزواج من غير نساء هذا الرهط. تلك هي الأسطورة التي يفسّر فرويد بواسطتها حظر سفاح المحارم.

(228) Jacques Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2007, p. 173.

وكون فرويد قد كتب **الطوطم والمحرم** لعلاج ضرورة منطقية، لا يفسِّر، في نظر لاكان، لماذا جعل من فكرة قتل الأب هذه محور أسطورته. إذ نسمع كلامًا عن مختلف أنواع القتل، وإنّما نادرًا، ما يتم الكلام عن قتل أب من قبل ابنه، أو قد لا نسمع عن ذلك أبدًا، إذ إنه قتل يبدو أن التفكير فيه يتجاوز حتى الخيال البوليسي أو الأسطوري. للإجابة عن هذا السؤال، فلنوافق على تعريف لاكان للعصاب بأنّه «تجنُّب للخصاء»[229]. ولنتذكر مع لاكان، كذلك، أن فرويد اكتشف التحليل النفسي من خلال علاجه للهستيريات وأن تفكيره النظري ارتبط على الدوام بتحليلهن.

ولكن، إذا كان «تجنُّب الخصاء» يعني رفض أن لا يكون المرء قضيبيًا، فإنه يجوز التفكير بوجود عدة أساليب لتجنُب الخصاء. يقول لاكان «بأن الهستيرية لديها هذه الآلية البسيطة المتمثلة بحصر الخصاء من الطرف الآخر، أي طرف القرين. ويمكن القول بالتالي بأن الهستيرية تحتاج إلى قرين مخصي»[230]. وما يستنتجه لاكان من ذلك هو أن فرويد قد صاغ أسطورته، وليس الأوديب، فقط من خلال ما يتجلى من معطيات الخطاب الهستيري. إذ يبدو أن هذه الأسطورة تتمشى عمومًا مع الرغبة الهستيرية في تدمير الذكر. وهي رغبة تبدو لي غامضة نسبيًا: أي الرغبة ليس فقط في تدمير ما يتباهى به الذكر، وإنّما كذلك الرغبة في تدمير العضو الذي يغوي به بعض النساء، وحتى يفسد أخلاقهن أيضًا. فلنفكر على سبيل المثال بامرأة

---

(229) المصدر نفسه، ص 174.

(230) المصدر نفسه، ص 174-175.

من مثل الأخت جين الملائكة، التي نذرت نفسها لزواج صوفي[231]. هذه المعاني لا تتضمن، في رأيي، الرغبة في **عضو ذكري ما**. مهما يكن من أمر إذا صحت فرضية لاكان، سوف يتعين أن نستنتج منها أن فرويد كان «موجّهًا عن بعد» برغبة الهستيريات، في فبركة أسطورته.

كما يمكننا حل لغز تجنُّب الخصاء بطريقة أخرى. وبالتالي أن نقرأ فيه تلميحًا للأب الأسطوري الذي قال به فرويد وإلى «س» هذا الذي يرد في الصيغة Eس.Φس التي، تبعًا للاكان، تقول بوجود إنسان يشكّل استثناء، باعتباره يملك **كل** النساء. ويكتسب التجنب الخاص بالعصابي عندها معنى رفض أن تمنع عنه **متعة معينة**. ومن جهة أخرى، من اليسير، في هذا المنظور فهم أصل فكرة امتلاك الأب لكل النساء، في ذهن الطفل. في الواقع، إذا كان أبوه يتمتع بالمرأة [أمه] الممنوع عليه هو التمتع بها، فذلك يعني أن لا شيء ممنوع على الأب. يشير لاكان، بصدد مصطلح **كل النساء** هذا، إلى دون جوان **والألف وثلاثة التي يملكها**. أتصور، أن يقول دون جوان صيني: «كل المحظيات في الطنجرة». في رأي لاكان، إن هذه الشخصية خرجت من «حلم امرأة ما»، أي على وجه التحديد أن **المرأة** كنوع إنساني موجودة. «فإذا كان هناك من رجل تكون المرأة موجودة بالنسبة إليه، فسوف يكون ذلك مدهشًا، لأننا سوف نكون أكيدين من رغبته. إذ لا يعدو ذلك كونه هذيانًا أنثويًّا فاشلًا»[232].

في الواقع، قد تشعر امرأة ما بأنها موضع إطراء، أو حتى موضع تقدير مميز، من كون زوجها يغوي النساء، شريطة أن يفضلها هي

---

(231) Sœur Jeanne des Anges, *Autobiographie,* suivi de *Jeanne des anges* par Michel de Certeau, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1990.

(232) *D'un Discours... op.cit.,* p. 74-75.

على الأخريات. حتى لو أدى ذلك إلى نتائج مماثلة، أقصد إلى المخدع [الجماع]، فإن الغواية شيء، والرغبة شيء آخر. على أن دون جوان، من جهته، مشغول بشكل حصري بالبرهنة على حقه في التمتع بكل النساء. وبالتالي فهو عاجز عن إنجاز تلك العملية المتاحة لسائر البشر، والمتمثلة في اختيار امرأته المفضلة، على غرار مازيتو المسكين واختياره لحبيبته زرلينا. ولهذا يصف لاكان دون جوان بمثابة شخص خارج من «الحلم بالمرأة عمومًا» وليس من الرغبة في امرأة معينة. وهو حلم قد يعبّر عن الرغبة بالتأكد [غواية المرأة عمومًا]. ذلك التأكد، الذي يتجاوز كل الجدالات، والمتعلق بأن يكون مجموع النساء بكامله ضمن استيعابه. لأنه في هذه الحالة، لا نكون فقط بصدد كلية النساء اللواتي يُفترض برجل فرويد الأسطوري المستثنى أن يمتلكهن جميعهن. وإنّما يبيح له هذا التأكد كذلك، أن يحيط بالجوهر الموجود بكل امرأة [الإحاطة بجوهر النساء ذاته].

نرى، من ذلك، إلى أين يمكن أن تقودنا هذه «الصورة» من المرأة التي يمكن أن تكون في هذه الحالة متماثلة مع الصورة الأرسطية الخاصة بكل نوع والموجودة في كل واحد من أفراده. تمامًا، كالكلام عن اليقين بأن الرغبة الجنسية الغيرية عند الرجل، هي **فعلًا** جنسية غيرية، بمعنى أنه يستهدف المرأة في كيانها ذاته، وليس في بعدها الهوامي. ولكن أيًا كان رأينا برغبة من هذا القبيل، فإن الإقرار بوجودها هو شيء، والتخيل الذاتي بأن المرأة سوف تبلغ كل مرادها عندما تجد رجلًا يضمها إلى حريمه مع كل الأخريات»، هو شيء آخر مختلف تمامًا. تشكّل الشخصية المسرحية التي تناولها موزار (Mozart) ودا بونتي (Da ponti) أفضل تكذيب لهذا اليقين المتعلق بالرغبة

الجنسية الغيرية لدى الرجل. ذلك أن موضوع الطرف الثالث المتأذي (دون أكتافيو، ومازيتو، ما عدا والد دونا آنا)، واضحة للعيان، بما يذكّرنا بأننا لا نحصل على المرأة إلا بما هي أم (quoad matrem). أي تحديدًا على خلفية التشكل الهوامي، حيث يُنْسَج النقص الجوهري للرجل، بفضل القانون.

إلا أن ما يصنع عظمة دون جوان، رغم كل شيء، هو بقاؤه وفيًّا لقانون رغبته (بالمعنى الذاتي، التكويني). وأن يبقى وفيًّا حتى النهاية، حتى لو تحمّل كل عواقب هذا الوفاء. ففي ساعة تقديم الحساب، وإقفال ملف أسماء المحظيات الوارد في الكتاب الأكورديون(*) يستمر دون جوان في رفضه العنيد للتوبة. تفرض عليه مكانة قيادة السلطة موتًا يذكّر بموت أوديب. إذ إنه تلاشى في هوة غامضة. فماذا يمكن قوله أفضل من ذلك عن الموت، في أي حال؟

ولكي أختتم سلسلة الملاحظات هذه بصدد دون جوان، أود الرجوع إلى نقطة قدّمها لاكان. إذ يمكن التساؤل، في الواقع، عما إذا كانت صورة الأب باعتباره الواحد المستثنى من الرضوخ لوظيفة الخصاء الرمزي، لا تعدو كونها مجرد «هذيان أنثوي» كما يؤكد لاكان. ذلك أن هذيانًا من هذا القبيل يتلخص، على وجه الإجمال، بإعادة إبراز المستثنى الذي يمتلكهن جميعهن. بينما الوضعية الأنثوية تستند تحديدًا، وتبعًا للاكان ذاته، إلى نفي هذا الاستثناء. على ضوء الاعتبارات السابقة، تبدو صورة الأب، باعتباره الواحد المستثنى غير الخاضع لوظيفة الخصاء الرمزي، بالأحرى بمثابة هوام

(*) الكتاب الأكورديون هو كتاب تطوى صفحاته مثل الأكورديون ويتضمن أسماء المحظيات المزعومات لدون جوان.

ذكري محض. هذه الوضعية قابلة للدفاع عنها، طالما أن أصل هذا الهوام، يمكن فهمه بسهولة من الوجهة الذكورية، كما رأينا سابقًا.

قبل الانتقال إلى الفصل التالي، أي إلى الصيغ المتعلقة بالرغبة الأنثوية، يتعين علينا العودة عدة خطوات إلى الوراء. تتمثل أولى الخطوات في تذكيرنا بأن كتابة هذه الصيغ لا تفرض ضرورتها، في نظر لاكان، إلا بقصد التعويض عن غياب العلاقة الجنسية. ولكن بأي معنى يتعين علينا فهم هذا التأكيد القائل: «بأنه لا يوجد علاقة جنسية»، وعلام يستند هذا التأكيد؟

يمكننا القول، أولًا، إن «العلاقة الجنسية، كأي علاقة أخرى، لا تقوم وتستمر [....] إلا بفضل الكتابة»[233]. تتضح أطروحة لاكان هذه إذا لاحظنا، أن أي علاقة كانت، ليست شيئًا بحد ذاتها، مع أنها تربط شيئين معًا. ذلك أنه بفضل قوة اللغة المولِّدة للأخيولة فقط، أو إذا رغبنا، بقوتها الإبداعية يمكننا الكلام عن حالات الأكبر، والأصغر، وكذلك التساوي.

بالطبع نحن نتكلم هكذا بصرف النظر عن أي حساب. ولكن فقط بفضل الإشارات وحدها تستمر هذه العلاقات، بمعنى أن تصبح قابلة للتعامل معها بطريقة تتيح صياغة حساب ما. تشهد على ذلك بوضوح علاقة بسيطة من مثل علاقة التساوي. فما الذي يفصل التساوي بما هو كذلك، عن كل الأشياء المتساوية التي يتضمنها الإبداع، إن لم تكن نظرة الذهن التي تعزلها مسبقًا بمثابة إشارة؟ كذلك، فإن الحركة، بمعنى الانتقال، هي ظاهرة نراها باستمرار في كل مكان وحين، وإذا بنا نتحدث

(233) المصدر نفسه، ص 65.

عن أشياء تتحرك أسرع من غيرها. إلا أن السرعة بحد ذاتها لا تنفصل ويتم استيعابها بوضوح (حتى بالنسبة إلى التسارع) إلا في صيغتها المعروفة جيدًا، حيث يضع الخط الفاصل علاقة بين المسافة والزمن.

بالمقابل، ما الذي يحدث فيما إذا أردنا كتابة العلاقة الجنسية؟ سرعان ما تتبين استحالة مشروع الكتابة هذا. إذ يتعين أولًا وصف المرأة، كي نتمكن من إدراجها في علاقة كهذه، وهو ما يشكّل «مهمة غير قابلة للتنفيذ»، كما تبيّن لفرويد عند عتبة نهاية حياته[234]. قد يجيب مجيب: «بالطبع، إلا أنه بالإمكان رغم ذلك، القيام بعمليات مقاربة مع تعارضات أخرى. إذ يمكن لثنائية الإيجابية ـ السلبية، على سبيل المثال، توضيح هذه العلاقة». إلا أن فرويد كان قاطعًا في هذا الصدد، حيث يقول في العمل ذاته: «أعتقد أن هذا الفهم خاطئ وعديم الفائدة، إذ ليس بإمكانه تعليمنا أي شيء».

ولقد جذَّر لاكان هذه اللاأدرية[*] (agnosticisme). فبالنسبة إليه كل التعارضات التي استُخدمت للتعبير عن العلاقة الجنسية من مثل (إيجابي ـ سلبي، شكل ـ مادة، روح ـ جسد، سماء ـ أرض ... إلخ) قد جانبت الصواب. وذلك ليس فقط لأنها لا تستطيع التأسيس للفارق الجنسي. وإنّما، على العكس من ذلك، لأن هذا الفارق هو ما يؤسسها، ويعطيها صبغتها من الداخل، وهو الذي يسبغ عليها طابعها الجنسي. حتى إن هذا الفارق هو أساسي بحيث يضفي الطابع الجنسي على اللغة ذاتها.

---

(234) Sigmund Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse,* Paris, Gallimard, Essais NRF, 1936, p. 159.

(*) لاأدرية: مذهب فلسفي قائل بإنكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة.

نلامس هنا نقطة تستدعي رجعة ثانية إلى الوراء. في حلقة دراسية عن الذهان (psychose)، يلاحظ لاكان أن التعارض بين النهار والليل هو تعارض خاضع للتوسط، بمعنى أننا في البداية بصدد الليل. وأنه في هذا الغياب لليل يكمن النهار. فإذا تحولنا الآن إلى الفارق الجنسي، سوف نتبين أن الرجل يتحدد، من جانبه، من خلال سمة، وهي على وجه الدقة تلك السمة التي تستتبع خضوعه لوظيفة الخصاء. أما المرأة فتوصف فقط من خلال غياب هذه السمة: فنهار المرأة لا يشرق، إذا جاز لي القول. وسوف نلاحظ، بالمناسبة، أن هذا التعارض هو ذاته الذي يدور حوله المنطق، أي التعارض بين الصحيح والكاذب. حيث يُعَرَّف هذا الكاذب بشكل سالب محض، من مثل غير الصحيح.

ولكن على افتراض أننا نعرف عمّا نتكلم عندما نقول «كل الذكور» (إذ رأينا أن بناء هذه القضية الكلية ممكن)، فماذا نعني «بمن ليسوا ذكورًا». هل يعني ذلك قطعيًّا كل ما لا يندرج ضمن مفهوم الذكور، بما فيه هذا الكتاب الذي بين أيدينا، أم هو يعني الإناث تحديدًا؟ لا يمكن للهاوية التي تنفتح من خلال لجوئنا الواثق إلى مبدأ التناقض، إلا أن تسائلنا، كما يلاحظ لاكان، عمّا يمكن لهذا اللجوء ذاته أن يحتويه من مترتبات جنسية»[235]. أقل ما يمكن قوله، بهذا الصدد، هو أن التعريف التحليلي النفسي للمرأة (من خلال غياب السمة القضيبية) لا يقل في جوهريته عن تعريف الكاذب من خلال غياب سمة «الصادق» إن لم يكن أكثر جوهرية.

---

(235) *...ou pire, op. cit.*, p. 223.

وهناك المزيد. فالمرأة تبعًا لـلاكـان، ليست فقط مجهولة، وإنّما هي مجهولة بشكل مـزدوج. «فهي مجهولة بـادئ ذي بدء في كـون تمثيل تمثيلها مفقود، إذ لا نعرف مـاذا تكون المرأة. وكذلك، في كون هذا الممثل، حتى لو استعدناه، محكوم بالتنصل (Verneinung) فما عساه أن يكون سـوى تنصل عندما نعزو إليها بمثابة خاصية بأن لا تملك تحديدًا ما لم يكن مطروحًا أبدًا أن تملكه؟ ومع ذلك، لا تظهر المرأة من خلال هذا المنظور في المنطق الفرويدي»[236].

يعني ما يتعذر وجوده في العلاقة الجنسية أن وظيفة الخيالي، باعتباره يستجيب إلى توافق الذكر والأنثى في عالـم الحيوان، قد فُقد لدى الكائن الإنساني. ذلك أن إحاطة اللغة بالكائن الإنساني الحي، وتغليفه بمنظومة الدالات، «ترتب عليه هذه النتيجة المتمثلة في كون الصور محكومة دومًا لديه وبدرجات متفاوتة في أن يعيشها بمثابة مـعـانٍ»[237]. من هنا تبرز الحاجة إلى توسط ثانٍ في موضع الآخر الكبير [القانون]، للتعويض عن هذا الغياب للعلاقة الجنسية، وهو توسط ذو طابع رمزي بمعنى الكلمة: أي توسط القانون. هنا يتضح مدى الفارق بين علاقة جنسية طبيعية تقوم على القانون البيولوجي الطبيعي، و«قـانـون متلائم مع كامل سجل ما يُدعى رغبة، وما يدعى حظرًا»[238].

---

(236) Jacques Lacan, *D'un Autre à l'autre,* Paris, Seuil, 2006, p. 277.

(237) المصدر نفسه، ص 319.

(238) *D'un discours ..., op. cit.*, p. 68.

هذا النوع من قانون «التلاؤم» هو تحديدًا قانون وظيفة القضيب، Φس [المحمول س(*)]. وإذ أكد لاكان بطلان التعارضات التي تمت محاولة اختزال الفارق الجنسي إليها، فهو ينتهز الفرصة كي يوضح المسألة، بحيث لا يترك المجال لأي لبس ممكن حول فرادة البنية المنطقية، للعلاقة المجنسنة [إسباغ الطابع الجنسي عليها]. يبدو لي من الهام قراءة هذا المقطع كاملًا. «فلنتنبه إذًا لهذه التلوثات التي تجعل من السهل جدًا علينا، استعادة وظيفة، ربما يفلت منا كل ما هو أساسي فيها، مع وضعية الزائد والناقص في الرياضيات، وحتى وضعية الواحد والصفر في المنطق. ولندقق الانتباه أكثر في هذه التلوثات، باعتبار أن المنطق الفرويدي تحديدًا، إذا جاز لي القول، يدلنا بشكل واضح على أنه لا يتمكن من النشاط وظيفيًّا إلا بتعابير قطبية. إذ كل ما قدّمه بمثابة منطق جنسي يتلخص في حد واحد، هو في الحقيقة حده الأصلي، الذي يتضمن دلالة النقص المتمثل في الخصاء. هذا الأقل الجوهري هو ذو طبيعة منطقية، وبدونه لا يمكن لأي شيء أن ينشط. إذ بالنسبة إلى الرجل، كما هو الحال بالنسبة إلى المرأة، تنتظم كل حالة السواء حول قضية تمرير النقص. ذلك هو فحوى البنية المنطقية، كما تنجم عن التجربة الفرويدية»[239].

مقطع من هذا القبيل بالغ الأهمية، باعتباره يوحي لنا بالسؤال التالي: كيف يلعب هذا الحد الثالث، لدى كلا الجنسين، والذي نفهمه بمثابة «تمرير نقص معين»؟ للإجابة عن هذا السؤال، لنتذكر أن هذا التمرير هو تحديدًا ما يتمثل فيه المجاز الأبـوي. ذلك أن

(*) قانون وظيفة القضيب يعني خضوع الرجال لقانون الخصاء الرمزي الذي يعني بدوره حظر سفاح المحارم.

(239) *D'un Autre à l'autre, op. cit.*, p. 224.

هذا المجاز هو فعلًا ما يولِّد المعنى القضيبي. هذا القضيب نُرَمِّزُهُ بـ في phi سالب -Φ ويدلّ على موضوع خيالي إنّما مستعصٍ على التصور المرآوي؛ أو نرمِّزه بمحمول في phi مكبّر: Φ، وفي هذه الحالة، نحن بصدد ذلك الموضوع الذي يجب أن يُعتَرَف له، على صعيد تمتع الأم، باعتباره يحمل اسم الأب.

وهكذا لم يتردد لاكان، في النهاية، في مماهاة هذين التعبيرين أي: القضيب واسم الأب، بعضهما ببعض «ولقد أحدثت هذه المماهاة ما بين التعبيرين حينئذٍ إحساسًا بالفضيحة لدى أشخاص يتصفون بالورع»[240]. انطلاقًا من هذه المقدمات، نفهم أن هذا الـ في Φ السالب [القضيب] يَرُدُّ البنت إلى ما ليس لديها، ما يجنبها بالتالي تهديد الخصاء، ويوجه رغبتها نحو أبيها. أما بالنسبة إلى الصبي، فإنه يُرَدّ إلى عضوه الذكري، وبالتالي، يجد ذاته مستهدفًا في علاقته بالمتعة ويدخله في ما يسميه لاكان «سؤال علاقاته بالحقيقة».

تتلخص كل لعبة تمرير النقص لدى كلا الجنسين في التعابير التالية: «بالشكل الذي تجد وظيفة القضيب ذاتها تتدخل في ما يمكن تسميته العلاقة المجنسنة، من الأكيد أن هذه الوظيفة لا تعدو كونها بأي حال سوى وظيفة ثالثة، فهي تمثّل ـ إما ما يُعرَّف بداية بمثابة نقص، أي المُؤَسِّسَة لنمط الخصاء باعتباره المكرس لنقص المرأة، وإما، على العكس، ما يدل، من الناحية الذكرية وبأسلوب فائق الإشكالية على ما يمكن تسميته لغز المتعة المطلقة. في أي حال، لسنا هنا بصدد مؤشرات متلازمة، ولا متمايزة. إذ يسود مؤشر واحد هو ذاته كل سجِل ماهية علاقة المجنسَن [ذو خاصية جنسية]»[241].

(240) *D'un discours..., op. cit.,* p. 34.

(241) *D'un Autre à l'autre, op. cit.,* p. 319-320.

أود، اختتام هذه العروض المتعلقة بصيغ الجنسنة الذكرية، أو بالأحرى «المُؤَسِّسَة للذكورة»، بأن أشدد على الأمر التالي: تكمن الوظيفة القضيبية في تمرير نقص معيّن. فلماذا يمحض لاكان النقص كل هذه الأهمية؟ للإجابة عن هذا السؤال، يجب علينا العودة إلى بداية القرن الماضي [العشرين]، وبالتحديد إلى الفترة التي نشر فرويد فيها كتابه **ثلاثة مباحث** وأدخل فكرة «الإشباع الأول». فهذا الإشباع الأول هو في الواقع نوع من السر. فماذا يعني هذا الإشباع؟ وكيف بإمكانه استمالة كل الطاقة الليبيدية (بحيث نعثر عليه تكرارًا وعلى الدوام)، في حين أن موضوع هذا الإشباع ذاته لم يعد يلبي أي حاجة؟ ليس بالإمكان فهم وظيفته، إلا باعتبارها تستهدف إعادة إنتاج موضوع مفتقَد جوهريًّا، أي موضوع لا يُستخدم إلا بمثابة **تأمين** - **بعض** [تأمين وجود النقص]، على غرار قولنا «التأمين على الحياة». وهنا يبرز سؤال آخر: لماذا هذا التأمين، وأي غرض يخدم؟

يتمثل الجواب في أنه بالنسبة إلى الذات المتكلمة، الكينونة ليست واقعًا، وإنّما هي سؤال. لنعد ثانية إلى بداية القرن الماضي، والذي هو بدوره قرن نشر **تفسير الأحلام**، حيث يتأكد لأول مرة وجود أفكار لاواعية. ولا بد من قياس التحدي الذي شكّله هذا الاكتشاف بالنسبة إلى كل التقاليد الثقافية والأكاديمية السابقة. يمكننا القول إن كلًّا من الأفكار اللاواعية والنزوات تشكّل، وتظل، الاكتشافين اللذين يكمن فيهما جوهر الفرويدية، وهما الاكتشافان اللذان يستعصيان على تأثير الكتب السوداء التي تطعن بالتحليل النفسي، حتى إن هذه الكتب تظل عاجزة عن فعل أي شيء بصددهما.

نحن مدينون للاكان، بصدد الاكتشاف الأول، بإبرازه وتنظيره للمكانة المركزية التي يشغلها سؤال الكائن في مضمار الأفكار اللاواعية. كما أن الفكرة عن الذات الملازمة للأولى تستحق بحد ذاتها دراسة منفصلة. وبانتظار ذلك، بالإمكان استعمال هذا المصطلح بمثابة مرادف لعملية فكرية تجري خارج أي وعي ذهني وحتى قبله، من خلال كبت أولي. وبهذا المعنى، تفكر الذات اللاواعية من خلال كيانها الخاص، أو بمعنى أدق، من خلال ما تفقده بمثابة موضوعات تشكّل جزءًا من جسدها الخاص، بدءًا بفقدان المشيمة. يقدّم له هذا الفقدان الوسيلة التي تتيح له أن يترسخ في اللغة بمثابة رغبة متسببة من فقدان الموضوع، وليس منه هو ذاته. بالنسبة إلى الذات المتكلمة، يجد سؤال الكينونة حَلَّهُ بالتالي في كينونة الرغبة، باعتبارها نقصًا في الكيان، وبدون رغبة كهذه، لن تكون الذات سوى ألعوبة الآخر الكبير الحية.

أما في ما يختص بالاكتشاف الثاني، فلقد رأينا أن فرويد أراد في البدء بناء تصوُّره للنفس ضمن حدود مذهب المتعة، ثم شعر أنه لا بد من الذهاب إلى ما يتجاوز هذا المذهب. ذلك أن تحرُّك موضوع النزوة، أي الموضوع المسبِّب للرغبة، يؤدي إلى اشتعال الليبيدو بطاقة تتجاوز هذه الحدود. ولكن، هنا أيضًا، يمكن القول بأن التحليل النفسي قد أعاد اختراع ذاته مع لاكان، الذي قدّم توضيحًا أساسيًّا في حلقته الدراسية عن **أخلاقيات الممارسة**، من خلال اقتراح مفهوم «المتعة» الذي سيكون لي الفرصة للعودة إليه لاحقًا.

وعلى سبيل التناظر، يمكن القول إن الموضوع سبب النزوة يتجاوز بما لا يقاس الموضوعات العامة، تمامًا كما يتجاوز الواحد الكبير الذي قال به أفلوطين الكائن الذي يندرج عنه. وقد يُعْتَرَض

عليَّ بأن كل ما أقدمه هنا يبقى على مستوى الموضوعات التي يشكّل فقدانها جزءًا من النظام العام للأشياء. إنّما كيف يمكن أن يكون ذلك ممكنًا مع النزوة التناسلية؟ إذ ما هو الفقدان الذي يولّدها؟ يتمثل الجواب في أن غياب الفقدان الواقعي تحديدًا هو ما يميز السببية النزوية، أي كون البيولوجيا لا تحمل فقدانًا على ذلك المستوى (فالأعضاء موجودة وحاضرة للاستعمال). إن اختزالًا من هذا القبيل هو ما يؤسس ضرورة توظيف الرمزي بغية تقديم النقص في الكينونة الذي يولّد كينونة الرغبة ذاتها.

وبمثابة خاتمة لهذا الفصل، سأعود إلى الكيفية التي يشتغل بها المَعْلَم القضيبي، وذلك بغية تجميع عناصره الأساسية في كل متماسك. يُترجم هذا الاشتغال بالصيغتين التاليتين اللتين سبق عرضهما:

Eس .Φس = $\exists x . \Phi x$ (*)

∀س. Φس= $\forall x . \Phi x$

(*) يتلخص تحقيق الرغبة الذكورية في صيغتين وضعهما لاكان وتمثلان خطوتين متتاليتين لقيام الرغبة الذكورية:

أ- Eس .Φس = Φx . $x\exists$. وتعني أن هناك استثناءً واحدًا لا ينطبق عليه الخصاء الرمزي وهو اسم الأب الذي مثّله فرويد في أسطورة الرهط البدائي حيث يملك أبو الرهط كل النساء.

ب- وتليها الصيغة الثانية التي تندرج ضمنها كل الرغبات الذكورية الخاضعة للخصاء الرمزي وهي ∀س. Φس= $\forall x . \Phi x$. وانطلاقًا من هذا الخضوع يعبّر كل الرجال إلى الرغبة الذكورية التي تنفتح على العلاقة مع المرأة. وبدون هذا الخضوع لا يمكن للرغبة الذكورية أن تتحقق، وبالتالي فالصيغة (أ) هي الشرط الملزم لتحقيق الصيغة (ب).

هذه الصياغة هي بقلم المؤلف.

ففي مرحلة أولى، يتأكد وجود واحد على الأقل يشكّل الاستثناء للنقص الذي ينتظم بواسطة المجاز الأبوي. هذا الاستثناء هو استثناء لأب يملك كل النساء، والذي اعتقد فرويد أنه وجده في أسطورة أبي الرهط البدائي. في الواقع، كما يبيّنه لاكان، نحن بصدد إرغام منطقي، لا يمكن بدونه العبور من الصيغة الأولى إلى الثانية، التي يتأكد فيها أنه لا يوجد أي رجل على الإطلاق، يمكن أن يكون أبًا من هذا المقام. وبهذا المعنى، فأن يكون الإنسان رجلًا يعني الانخراط في المجموع، أو في المجال الكلي، الذي يحتوي كل الرجال الخاضعين للوظيفة القضيبية بمثابة خصاء رمزي.

لنعاود التعامل مع إلماحة لاكان إلى دون جوان، حيث أَضْفَت الملاحظة القائلة بأن الصيغة الأولى لا تستقيم بدون التماهي مع الأب ـ الاستثناء الذي يشمل ما يمكن تسميته الهوام القاعدي لدى الرجل. هذا التماهي هو على وجه التحديد ما يُتَرْجَم بالتنافس مع القضيب، وبما يتلازم معه، أي تهديد الخصاء. يتبقى، الآن، النظر في الكيفية التي يشتغل بها المَعْلَم القضيبي ذاته لدى المرأة.

الفصل السادس

الرغبة بصيغة المؤنث

المنطق هو علم يقوم على عدة أفكار قاعدية، منها أفكار الواحد (l'Un) والكل، والسلب والصدق، بدون نسيان فكرة الوجود. أعاد لاكان تشغيل ورشة هذه المفاهيم التي لا تزال تُنقل إلينا حتى اليوم، من خلال مذاهب فكرية متنوعة، منذ أيام المدرسة وصولًا إلى الجامعة، وقد تكونت لدينا عنها أفكار مشتركة تعود تاريخيًّا إلى فترة تكوين موضوع المعرفة. لهذا السبب، وقبل العرض الموسَّع لمنطق الرغبة الأنثوية، من مصلحتنا العودة قليلًا إلى الوراء والنظر في إعادة تشغيل الورشة التحليلية النفسية للحقل المنطقي بحد ذاته، وبشكل عام.

يُعتبَر الكل عمومًا بمثابة التعبير عن تنسيق مُوحَّد للأجزاء. وبالتالي فهو يحيل إلى الواحد [الكبير]، الذي يمثل المبدأ النهائي الذي يسهم الكل فيه، والذي منه ينطلق الكائن ذاته: فكل شيء هو أحد الأشياء. نعثر هنا على أطروحة الأفلاطونيين الجدد، الذين يجعلون من الواحد (l'Un) مبدأ يتجاوز كلًّا من الكائن واللغة معًا. ولا يمكننا قول شيء عنه بدون تحويره وإفقاده بساطته. يكفي أن نقول «الواحد هو» تبعًا لفرضية بارمنيدس الثانية، حتى يترك الواحد (l'Un) مكانه لثنائي مكوّن من الواحد والكائن ـ وذلك بدون الخوض في التناقضات الأخرى التي يستمدها أفلاطون من الفرضية ذاتها، والتي لا ندري كيفية الخروج منها. فالواحد هو إذًا

فائق الوصف ويبقى مدفونًا في الصمت. يذهب بعض الأفلاطونيين الجدد، وخصوصًا دماسيوس (Damascius)، أبعد من ذلك[242]. فالتجاوز [أو التسامي] هو ذاته نموذج من التنسيق. على أن المبدأ، هو فوق الكل وغير مترابط مع الكل. وبالتالي، فهذا المبدأ [الواحد] هو ذاته فائق الوصف، والذي تحدس به نفوسنا، مع بقائه حبيس حَرَم [معبد] صمته الخارج على المألوف.

لكي يتجنب لاكان التعقيدات الناجمة عن هذا التقليد الألفي، أطلق تعبيره المعادي للتقاليد، «هناك بعض من **الواحد الكبير**». قال «من **الواحد الكبير**» وليس «الواحد». على غرار قولنا «هناك فيض من الويسكي». استنادًا إلى ماذا سمح لنفسه أن يطلق هذه الصيغة؟ يتعين علينا العودة في هذا الصدد إلى سوسير وتعريفه للوحدة اللسانية. تلك الوحدة التي لا تستمد طبيعتها من وحدة إسهامها في **الواحد الكبير**، كما أنها لا تستمد وجودها من إسهامها في الكينونة. وإنّما هي بالأحرى، تتحرك انطلاقًا من اللاوجود: فهي تتمثل في أن لا تكون ما هم عليه الآخرون. إننا إذًا بصدد لاكيان نسبي يجعل من اللسان نظامًا من التعارض والاستبعاد المتبادلين. ولقد رأينا، بالمناسبة، أن التناظر مع لعبة الشطرنج يشكّل وسيلة تربوية بالغة التعبير، كان سوسير أول من لجأ إليها. فبالإمكان وضع أي شيء آخر (كرة، حصوة، إلخ...) بديلاً من الفارس بشرط وحيد هو أن تبقى القطعة البديلة مختلفة عن كل القطع الأخرى. وبالطبع، ينطبق مبدأ الإبدالية الفارقية ذاته على كل القطع.

يشكّل الاختلاف الخالص، وليس **الواحد الكبير**، المبدأ الذي يمكن انطلاقًا منه النظر مع لاكان في فكرة منطق للدالّ. إذ تقدّم

---

(242) Damascius, *Traité des premiers principes, de l'ineffable et de l'un*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

صيغة «هناك بعض من **الواحد الكبير**» السجل المنطقي ذاته لصيغة «هناك بعض الماء» أو كذلك «هناك بعض الخبز». فقطعة الخبز ليست الرغيف كاملًا، والرغيف ليس الرغيف الصغير، ولا هو الخبز. وإذا رجعنا إلى فكرة الخبز ذاتها نحصل في الواقع على دالّ، ليس له من معنى، إلا انطلاقًا من موقعه ضمن مصفوفة من الأسماء. وهو موقع لا يُعَرَّف بدوره إلا من خلال لعبة علاقاته الفارقية مع علاقات الأسماء الأخرى من المجال السيميائي ذاته. وانطلاقًا من ذلك، فليس **الواحد الكبير** وإنّما الاستبعاد، هو ما يؤسس الكل، بمعنى المفهوم أو الكلي، وباختصار بمعنى **الفكرة** أو الشكل الأفلاطوني. إذ لن يكون هناك كائنات حية تتميز نوعيًا بأنها لبونة، إن لم يكن هناك كائنات أخرى تفتقد سمة «الثديية». لا يوجد أعداد مزدوجة، بدون الأعداد المفردة، كما أن الواحد ذاته هو في الأصل الواحد الغائب الذي تتكون منه مجموعة الصفر. **الواحد الكبير** يُطلق على الفرد، كما على النوع، وعلى الجزء كما على الكل، إذ إن الفارق الخالص موجود في كل مكان، بما فيه، حيث نكاد لا نتوقعه، أي في الحب.

لم يحتفِ أحد بزواج **الإيروس والواحد الكبير** مثلما فعل وليم شكسبير في قصيدته بعنوان **الفينيق واليمامة**، التي نعرض منها هنا الرباعية السابعة:

«وهكذا أحبّا كأنّما الحب ثنائي
لكلٍّ منهما جوهر ولكنهما واحد؛
اثنان متمايزان، ولكن بدون أدنى انفصال:
العدد هناك في الحب مقضيٌ عليه».

في الواقع يبدو التناغم بين الإيروس والواحد الكبير أزليًّا. على غرار ما يقوم الإيروس «باغتيال العدد» متطلعًا إلى أن لا يكون سوى واحد مع الموضوع الأولي لانطلاقته الحيوية. يتجلى هذا التناغم على الدوام وفي كل مكان بمثابة البديهة ذاتها في ما يؤول إليه الحال في الحب. إلا أن ذلك لا يمنع أن لاكان وجد ذاته منقادًا إلى تفكيك هذه العقدة الأبدية، عندما حرك فأرة الحاسوب من نقص الموضوع إلى نقص الكائن. وعلى وجه الدقة، أبرز في **نقص الكيان** الشرط الذي بدونه لن تتمكن الذات من الانغراس في اللغة. كما جعل من الاضطلاع بهذا النقص شرط الوصول إلى الموضوع. والحال هذه، ومن خلال ذلك، رد **الواحد الكبير** فعليًّا إلى ما هو عليه في الحقيقة، أي كونه الهوام بامتياز. أي الهوام الـذي يحلم فيه نقص الكيان بإيجابيته الناجزة.

ربما نتذكر ملاحظة أدلى بها لاكان، وسبق لي أن أوردتها، حيث أبـدى دهشته من أننا احتجنا إلى الخطاب التحليلي النفسي كي نعطي للكلي «أساسه الحقيقي» في الاستثناء. لقد توقفت عند هذا «الحقيقي»، مفضّلًا عليه «أساسه المنطقي». إلا أنه في إطار منطق الدالّ، يتضح أن صفة «الحقيقي» هي الملائمة. ذلك أنه، في ما خص الأسس لا يمكننا أن نذهب أبعد من اللغة، التي تفيض في أي حال عن كل منطق وتتجاوزه. وهو ما يعبّر عنه لاكان كالتالي: «وكما أن الفيزياء التي لا تشمل كل الطبيعة على غرار الرحمة الإلهية، كذلك هو حال المنطق الذي لا يحيط بكل اللغة»[243].

لنتحول الآن إلـى هاتين الفكرتين المترابطتين منطقيًّا أي: النفي والحقيقة.

Jacques Lacan, *D'un Autre à l'autre,* Paris, Seuil, 2006, p. 48. (243)

يُطرح النفي عمومًا في كتب المنطق بمثابة عملية أو وظيفة تطبّق على القضايا مؤدية إلى قلب قيم حقيقتها. فنفي قضية صحيحة يعطي قضية خاطئة، ونفي قضية خاطئة يعطي قضية صحيحة. ولكن هذه القيم لا تنطبق فقط على القضايا البسيطة، إذ يتم تطبيقها أيضًا على القضايا الشرطية التي تتكون من قضية سابقة (protasis) أو من نتيجة تترتب عنها (apodasis). وهنا نشهد ظاهرة مثيرة للفضول إلى حد ما. ذلك أنه في المنطق، يشترط التوزيع المقنن لقيم الحقيقة أن الخاطئ لا يندرج أبدًا في الصحيح. وهكذا فالقضية الشرطية، المكوّنة من قضية سابقة «صحيحة» ومن نتيجة «خاطئة» هي إذًا قضية خاطئة. ولكن في هذه الحالة، إذا كان الخاطئ لا يصدر أبدًا عن الصحيح، فمن أين يأتي الصحيح إذًا؟ إنه يأتي بالطبع، من الخاطئ كما يأتي من الصحيح على حد سواء. فلنوضح ذلك بمثال مستعار من كواين (Quine):

1. إذا كانت فرنسا في أوروبا، إذًا البحر مالح.
2. إذا كانت فرنسا في أستراليا، إذًا البحر مالح[244].

في القضية الشرطية الأولى، ترتبط النتيجة الصحيحة بمقدمة صحيحة ويكون المجمل قضية صحيحة. أما في الشرطية الثانية فإن النتيجة الصحيحة ذاتها ترتبط بمقدمة خاطئة، وتكون القضية الشرطية اجمالًا صحيحة أيضًا. من خلال وضع جداول صحة الوظائف القضوية، من مثل النفي، أو الشرط إذا كان... عندها...، ومن خلال دراسة قوانين حسابها، يتابع عالم المنطق بالتأكيد هدفًا محددًا بدقة. يتمثل الأمر بالنسبة إليه، في أن يتصرف بشكل يمكّننا دومًا من أن

(244) W.V. Quine, *Mathematical Logic,* Harvard U. P., 1996, p. 15.

نضمن أن الصيغة القضوية هي تحصيلُ حاصلٍ (أو ليست تحصيلَ حاصلٍ)، وذلك مهما كانت درجة تعقيدها، بمعنى أنها صحيحة (أو غير صحيحة) استنادًا إلى شكلها المنطقي وحده. يتضح، بذلك، أن شغله مدفوع باعتبارات مستقلة تمامًا عن أدنى نظرة إلى الواقع. وبالتالي، فإن (س x) الذي يشغل موضع الحجة في وظيفة قضوية (وس Fx) من نوع ما، هو بالنسبة إليه، مجرد متغير، يمثّل معادل الموضع الفارغ المفهرس، حيث يمكن وضع أي شيء فيه، طالما كان الأمر يتعلق بقضية ما.

تتمثل زاوية مقاربتنا هنا، في كون «الصحيح» و«الخاطئ» يتجليان، على الصعيد المنطقي، بمثابة محمولات للقضية المعتبرة بحد ذاتها، وبمعزل عن أي طرح. نحن هنا بصدد وجهة نظر مشابهة لوجهة نظر ذلك الشخص الذي نظر إلى لعبة اليويو (Fort-Da)، التي انهمك فيها حفيد فرويد، حيث قرر أن لا يرى في حركة (الإبعاد) (Fort) إلا مجرد الغياب، أو عدم الحضور التي تمثله رمزيًا. متناسيًا، في الآن عينه، أن غيابًا كهذا ناتج من الـ (Da) التي ترمز إلى الحضور، أي «قول إنه لا يوجد» ـ حتى لو استدعاه في خطوة ثانية. إذ يكفي، عمليًا، أن نوسّع وجهة نظرنا، بحيث نعيد إدخال الذات المتكلمة، أو حتى المتمتمة، في مقاربتنا المنطقية، كي يتغير المنظور جذريًا. في الواقع، إذا اعتبرنا النفي، ليس بمثابة وظيفة قضوية خالصة، وإنّما بالأخذ بالاعتبار القول ـ إن ـ لا، عندها يتكاثر معناها ويتنوع بشكل مدهش. وهو ما يشهد عليه الفصل الخاص بالنفي في أي كتاب في القواعد. سنكون عندها بصدد فيض من إمكانات اختيار

الأمثلة التي تبيّن أن النفي هو مجرد تبسيط، إجرائي بلا شك، إلا أنه تبسيط مُخِل، بالنسبة إلى دقائق القابلية للدلالة.

بالعودة إلى صيغ الجنسنة، والطريقة التي يعمل النفي فيها، سوف نلاحظ أن «س» الوارد في الصيغة ∃س. Φس يمثّل ذاتًا متكلمة. أي بمعنى ذات ليست فقط متموضعة خارج مجال وظيفة الخصاء، وإنّما هي تقول لها كلا، وتعارضها. يرتبط وجود هذه الذات بقولها، ويمكن التعرف إلى شكله الأوّلي في تلك الذات التي تحمل اسم الأب. أي تلك الذات التي «يتكلل» فيها اسم الأب هذا، إذا جاز لي القول، لأنه على الأقل، يقدّم الجواب عن رغبة الأم.

تُدخِل الصيغة الأولى للجنسنة الأنثوية (∃س. Φس)(*) كذلك في الاعتبار، علاقة النفي. على أن النفي الذي يظهر في هذه الصيغة لا يعني مطلقًا أن الصيغة المقابلة، الخاصة بالرغبة الذكرية، خاطئة؟ إذ بإمكان امرأة ما أن تختار بدورها أيضًا طرح وجود صيغة واحدة على الأقل تقول لا لوظيفة الخصاء. وتنخرط، انطلاقًا من ذلك، في رغبة تتوجه إلى الموضوع ذاته الذي للرجل، أي إنها تصبح سحاقية. لنرجع، على سبيل المثال، إلى حالة «السحاقية الشابة» التي عالجها فرويد. فالطفل الذي انتظرته من أبيها، إذا به يعطيه لأمها. وبالتالي، ما هي إذًا جدوى العدول عن الحب التي حملته لأمها؟ تستعيد إذًا حبها، كي توجهه إلى سيدة كان لها حاشية من الرجال الذين يتقربون

(*) Eس. Φس: وتعني أن ليس هناك ذاتًا (بنت) ينتفي عنها الخصاء. وهي تشكّل الخطوة (أ) في رغبة البنت حين تسلّم بحرمانها من القضيب، أي بخصائها بمعنييه العضوي والرمزي على حد سواء، وبالتالي ينعدم عندها الاهتمام برفع هذا الخصاء أو نفيه. وهنا تدخل في الرغبة الأنثوية.

منها. ولكن حدث أن التقاها أبوها بصحبة السيدة، فأبدى امتعاضه من ذلك. فما هو إذًا سبيل الخروج من وضعية مستحيلة كهذه؟ لم يكن لدى هذه الشابة من حل ممكن إلا أن تجسّد عمليًا هذه الاستحالة، فتلقي بنفسها من على جسر قريب، في فعل يبدو انتحاريًا. هذا هو «الحادث» الذي أدّى بأبيها إلى الاستعانة بفرويد. نحن هنا إذًا بصدد حالة سحاق عائدة إلى خيبة الأمل غير القابلة للاحتمال التي انصبت على رغبة أنثوية سبق أن تكوّنت [بشكل سوي].

على أن تَكَوُّن الرغبة، لدى البنت، يتوقف تحديدًا على الاعتراف بالخصاء باعتباره أمرًا واقعًا، سواء بالنسبة إلى أمها أم بالنسبة إليها هي. أما إجراء استثناء فليس له أي معنى من وجهة نظر رغبة جنسية سحاقية. لا تشكّل إشارة النفي التي تظهر على الصيغة الجزئية لرغبة كهذه إشارة تناقض تجاه الصيغة المطابقة للجنسنة الذكرية. كما أنها لا تتضمن نفيًا لوظيفة الخصاء. تعني هذه الإشارة بالمناسبة، أن القبول بالاستثناء تجاه وظيفة الخصاء، سوف يشكّل عقبة أمام تكوُّن رغبة من هذا القبيل.

لنفترض أن أحدهم يقترح عليَّ عطلة في بلد يتباهى بجماله وأسعاره الاقتصادية. أنا مقتنع بحقيقة ما يقول، إلا أني أجيبه «بكلا» لأنه سبق لي أن خططت لمشروع آخر. فقَولي «لا» له لا يشكّل تكذيبًا. وإنّما هو يعني أن عرضه يشكّل عقبة لما أحضره من ناحية أخرى. ذلك هو المعنى الذي يعطيه لاكان للصيغ موضع البحث: «لسنا أبدًا بصدد أن نجعل من إحداها نفيًا للأخرى، وإنّما على العكس أن نجعل من الواحدة عقبة أمام الأخرى»[245].

---

(245) Jacques Lacan, ... *ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 101.

وقبل أن ننتقل إلى النتيجة التي يستخلصها لاكان من هذه الصيغة، والتي تصنع كذلك إشارة النفي على السور الجزئي ورمزه ∃س تجدر الملاحظة أن اللغة تجعل من الفارق الخالص التعريف المحض للجنس المؤنث. ما يعني أنه يجعل من المرأة **المغاير** بامتياز، أي الفارق الكبير الذي يتجسد فيه الفارق المحض الذي يحكم إرساء الوحدات اللسانية. لا تَمْثُل المرأة في المنطق الثالث القضيبي، حيث يستعيد الخطاب التحليلي النفسي اللغة الدارجة إلا بمثابة نقص. وإنه لأمر مفارق بالتأكيد، إذ لم يكن مطروحًا أن تمتلك ما يفترض به أنه ينقصها. نحن هنا بصدد تعارض صارخ ما بين الغموض الذي يتعلق بكل ما يندرج في الثنائية ذكر ـ أنثى على مستوى الدالّ، من جهة، وما يميز الجنسين جذريًّا على صعيد معرفتنا على المستوى البيولوجي، من جهة إخرى. يدعونا هذا التعارض إلى توسيع مدى الملاحظة السلبية التي سبق للاكان أن ذكرها، والتي تقول بأنه «لا يوجد منطق يحيط بكل اللغة»، مضيفًا إليها أيضًا «ولا يوجد كذلك لغة تحيط بكل الواقعي».

نلامس هنا ما يسميه بعض المتصوفة العرب، وخصوصًا الحلاج، «حجاب الأسماء». يكتب ماسينيون (Massignon) قائلًا «إن الأسماء العلم تحدد للإنسان المخلوقات التي يمكنه التصرف فيها، بمقدار ما يتاح له استعمالها. إنها تقدمها له باعتبارها مختلفة عنه، معزولة عن الإله، ومنفصلة بعضها عن بعض؛ بمثابة كيانات متبادلة الاعتماد، ولا تقدِّم له كل الواقع مباشرة. إنها تحجب عنه الطبيعة التي يتعين عليه البحث عنها»[246]. في الواقع، بما أن فكرة

(246) Louis Massignon, *La passion de Hâllaj, martyr mystique de l'islam,* Paris, Gallimard, 1975, vol. III, p.183.

المعرفة بالنسبة إلى المتصوف، لا تنفصل عن فكرة الرغبة، فليس من عجب إذًا أن نقرأ السطور التالية لدى الحلاج: «الحجاب؟ إنه ستارة، تقوم بين الباحث وموضوعه، وبين المريد ورغبته، وكذلك بين رامي السهم وهدفه»[247].

يجوز لنا أن نفكر أن الحجاب، الذي يشكّل جزءًا من تقاليد بعض المجتمعات الإسلامية، أو المتأسلمة، من المحتمل أن يكون وسيلة تستبدل «حجاب الأسماء» بحجاب آخر - إذ يكفي التخلي عنه كي يجعل الرجل يعتقد أنه وصل إلى المرأة. وليس من المستبعد أن تنطلق استعراضات التعري التدريجي في بعض علب الليل من تقنية الإيهام ذاتها. ومهما يكن من أمر، تبقى الحقيقة من ناحيتها، من جهة المرأة، كما رسم ويديكند (Wedekind) عنها صورة مشهودًا لها في مسرحيته الشهيرة بعنوان **لولو**. نشأت لولو على سجيتها، كما العشب، فهي لم تخضع لأي «تربية»، ما يعطيها ميزة كون كلامها ينساب [بدون عوائق] كالماء من النبع. ولقد تسابق عشاقها على أن يعطيها كل منهم اسمًا تبعًا لهواماتهم، فهي: لولو، بوبي، المحببة، حواء، ... إلخ، إلا أن تعدد الأسماء هذا لم يجعلها أكثر علمًا بما هي عليه بمثابة امرأة، وذلك بمعزل عن هذه الهوامات التي تعرف مع ذلك كيف تجيب عن كل منها، سواء بالقبول المغناج، أم بما يشبه ضربة القدر المحتوم، أم بالاثنين معًا.

ليس هناك ما هو أكثر تثقيفًا لنا بصدد هذا الموضوع من اللوحات التي رسمها بعض الرسامين من بين أعظمهم شأنًا، عن موضوع المرأة أمام المرآة. لنترك جانبًا أولئك الذين يُبرزون «نرجسية المرأة»، حيث

---

(247) المصدر نفسه، ص 184.

يقدمونها لنا مستغرقة تمامًا في طقوس زينتها، في مواجهة المرآة. ولنهتم بدلًا عن ذلك، فقط بلوحة المرأة التي رسمها جيوفاني بليني خلال مساره المهني الطويل، في سن الخامسة والثمانين، حيث قاربت حياته على الانتهاء. هذه اللوحة المسماة **المرأة الشابة أمام المرآة** تتصف بالعري. ولكن ما يدعو للغرابة هو أنها خالية من أي مظهر من مظاهر الشبق الجنسي، كما لاحظ بعض المؤرخين، الذين رأوا فيها إشارة إلى تمسُّك بليني بالمثل الأعلى العذري. تتجاهل وجهة النظر هذه الرسالة التي تبعث بها هذه اللوحة، والتي تتموضع على مستوى ما يجري ما بين المرأة الشابة والمرآة. إننا فعليًّا، بصدد امرأة في ريعان الصبا، لا تزال قريبة بعض الشي من المراهقة. يتجلى جمالها الهادئ في وجهها مكتمل الملامح. توجد خلفها، مرآة تعكس مؤخرة تصفيف شعرها. إلا أنها تنظر إلى ذاتها في مرآة صغيرة تمسك بها بيدها اليمنى، ولا نرى منها سوى جانبها الخلفي. نظرتها تخلو من أي مظهر من مظاهر الرضا عن الذات، حتى ولا هذا الحد الأدنى من الرضا النرجسي الذي يتيح للمرء أن يقدّم نفسه إلى العالم. أما غياب الشهوانية فلا يفعل سوى أن يعكس شرودها عن كل شيء حولها. إنها، إذا جاز لي القول، **كلية الحضور لذاتها** في تلك النظرة المتسائلة التي توجهها إلى مرآتها. وكأنها كانت تنتظر الظهور الإعجازي [من معجزة] الذي يكشف لها السر الذي يظل خارج المنطق القضيبي، في أنوثتها المتفتحة.

يعكس هذا الانتظار اللامتناهي صدى لوحة فينوس ومرآتها التي رسمها فيلاسكيز. تقدَّم فينوس في هذه اللوحة من خلال ظهرها،

«الأجمل في تاريخ الفن»[248]. لم تتردد بعض البريطانيات المناديات بحق الاقتراع في العام 1914، من خدشها في عدة مواضع، إلا أنها رممِّت بنجاح. ولقد اعتبر فيلاسكيز هذا الترميم بأهمية اللوحة ذاتها. تنظر فينوس، التي لا نرى إذًا وجهها، في مرآة تتوسط صلتها بالمجال الداخلي للوحة، ويمسك لها بها شاب فائق الجمال [على غرار كيوبيد إله الحب]. ولكن لا شيء يظهر في هذه المرآة، ما عدا انعكاسات غامضة ومتداخلة تاه المعلقون في تفسيراتهم لها، وكلها تفسيرات تتساوى في افتقارها إلى الثقة. يُقَدِّر بعض المؤرخين أن فيلاسكيز أراد الحيلولة دون التعرف إلى امرأة حقيقية معيّنة من خلال هذه الانعكاسات. حتى إن بعضهم تكلّم بهذا الصدد عن المرأة التي طلب زوجها رسم هذه اللوحة لها، والتي كانت على ما يبدو فائقة الجمال. ولكن لو كان ذلك هو قصد فيلاسكيز، لكان بإمكانه أن يضع في المرآة وجهًا خياليًّا تمامًا. من المحتمل أنه كان يعرف أن التطبيق الصارم لقوانين المنظور لا يمكن أن يُظهر انعكاس أي ملمح لوجه فينوس، وإنّما يمكنه أن يظهر جزءًا آخر من جسدها. ومن هنا العبور من «لا انعكاس» إلى انعكاس يستعصي على أي تحديد. موجز القول، كما أنه بالنسبة للرجل لا ينفصل «في Φ» [القضيب] في شعار لاكان Φ ـ أبدًا عن إشارة ناقص الملازمة له، وذلك كي يظهر في المجال المرآوي. كذلك، فإن المؤنث، المقنّع كما هو عليه حاله بحجاب الكلمات، يتعذر التقاطه بواسطة أي مرآة كانت.

تعذُّر الوصول إلى المؤنث هذا سواء بالنسبة إلى المرئي أو المنطوق، سبق أن أشير إليه في فنون مصر القديمة. من المعروف أن تمثال

(248) Aileen Ribeiro, *Facing Beauty,* Yale, U. P., 2011.

النصف الأعلى من نفرتيتي، والتي يعتبرها بعضهم بمثابة البرهان على عالمية الجمال، يمثّل الملكة مع ترك إحدى عينيها بيضاء. يقدّر بعض المؤرخين أن هذا التمثال النصفي كان عبارة عن نموذج، يرجع إلى نحات معلم، استخدمه لتعليم المتدربين فن غرس بؤبؤ العين. ومما لا شك فيه، أن يكون غرس البؤبؤ هذا عملية بالغة الدقة والحساسية. ذلك أنه إذا رجعنا إلى تماثيل نصفية أخرى للعائلة المالكة من مثل الملكة الأم تي، فإن النظرة تتطابق مع عملية مزدوجة قابلة للملاحظة. ففي حين تتوجه هذه النظرة إلى نقطة بعيدة غير مرئية، يتعيّن أن تعاود الظهور في الآن عينه، من خلال نوع من مسار راجع، في الابتعاد المميز لوحدة الملكة.

هناك ما يغرينا، عندها، بتقديم الفرضية القائلة بأن عصر أخناتون كان عصر تجلّي سر مزدوج، هو سر الإله الواحد وسر الأنثوي. وبالطبع فإن هذه المقاربات مغرية، إلا أنها يجب أن لا تنسينا ما يمكن أن يكون بينها من فوارق.

بادئ ذي بدء، ليس من الأكيد، أن تكون الوجهة التي تنحو النظرة نحوها في منحوتات مصر القديمة هذه، تمثل جوهرًا أو واقعًا يتوارى عن الأنظار. ومن المعقول على حد سواء أن تمثّل الموضوع النهائي لرغبة الهستيرية. يشرح لاكان هذه المسألة بالصيغة التالية: «يقال، إن ما تكبته الهستيرية هو المتعة الجنسية. إذ هي تحاول تأجيل المتعة إلى أقصى مدى باعتبارها مطلقة. كما تدفع الخصاء على صعيد اسم الأب الرمزي هذا، حيث تضع ذاتها بإزائه بمثابة من تريد أن تكون متعته، في نهاية المطاف. وحيث إن هذه المتعة لا يمكن إدراكها إلا من خلال رفض أي متعة أخرى [مع غير الأب] تبدو بالنسبة إلى هذه

العلاقة المطلقة التي يتعيّن عليها أن تضع ذاتها بتصرفها، أنها تحمل بالنسبة إليها طابع الحظ من قدرها، مما تتأكد صحته في أي حال، من خلال عدم الإقدام إلا على ما هو برّاني، ومن خلال أن لا تكون إلا على مستوى الاكتفاء أو عدم الاكتفاء»[249].

أنتَهي في كتابي **اللغة الدارجة والفارق الجنسي** إلى هذه الأطروحة ذاتها[250]. حيث أؤكد أن هذا الأب الرمزي، بمقدار ما يمكنه أن يتجسد أو يبدو أنه يتحقق في هيئة ما، سوف يتوظف [يتجلى] في هيئة أبي التماهي الأول. يمكن لمِلكة ما أن تكون هستيرية، ما لا يترتب عليه أن تكون كل الهستيريات ملكات. هنا تحين لحظة عدم نسيان آنا أو (Anna O)، وهي الهستيرية التي يعود إليها فضل ولادة التحليل النفسي، إذ هي بمثابة الأم لكل المحللين. إنها تحيك هوام حملها في اللحظة التي وَلَّدَ موت أبيها الوشيك الرغبة في أن تهبه ذرية تخلده[251]. لقد كان بروير أبعد ما يكون عن توليد هذه الرغبة لدى هذه المريضة، كما خيل إليه من خلال هوامه تجاهها، إذ إنه لم يكن سوى موضوع هذه الرغبة العابر، بفضل «العلاج بالكلام». [لقد حولت آنا أو على شخصِه هوامها تجاه الأب الحقيقي]. وهو ما يدعو إلى التساؤل عما إذا كنا نحن المحللين نظل، إلى إشعار آخر، أسرى هذه الرغبة الهستيرية المتشبثة بمتعة الاتحاد التي تؤمّن الخلود.

---

(249) *D'un Autre à l'autre, op. cit.,* p. 335.

(250) Moustapha Safouan, *Le langage ordinaire et la différence sexuelle,* Paris, Odile Jacob, 2009.

(251) يبدو أن برتا بابينهايم (الاسم الحقيقي لـ آنا أو) قد ربطت مصيرها بهذا الأب، وهي التي كان يمكن في ظروف أخرى، أن تصبح متصوفة.

هنا نرجع، بشكل ما، إلى الفرضية التي انطلقنا منها عن التقاء الإلـه الواحد والمرأة، التي أوحى لنا بها عصر أخناتون. الفارق الآخر موضع البحث هنا هو أنه، من جهة الإله، من الأكيد أنه كائن، إلا أن ذلك لا يبرهن بحال على وجوده. أما من جهة المرأة، فنحن على العكس متأكدين من وجود الفارق الجنسي، ولكن بدون أن نعرف بماذا يتمثل. أنا أتكلم هنا عن موقع المحلل [تجاه المرأة] على العكس من موقع المتصوف تجاه الإله. في الواقع، بالنسبة إلى المتصوف لا مجال مطلقًا للشك بوجود الإله باعتباره الآخر الكبير اللامتقايس، هو فقط يحجب عنا جوهره، وهو جوهر يمكن الولوج إليه من خلال التجربة الصوفية التي تتحدى الوصف بالكلام.

لنتابع الآن البحث في الصيغ اللاكانية في الرغبة الأنثوية.

$$\exists x . \Phi x$$ [*]

$$\leftrightarrow x . \Phi x$$

لقد رأينا، بناء للمنطق الكلاسيكي، أن وجود الواحد على الأقل الذي يشكّل الاستثناء يمنع تشكيل الكلي. في حين أنه بالنسبة إلى لاكان، هذا الواحد على الأقل لا يمنع فقط هذا التشكيل، وإنّما هو

(*) الرغبة الأنثوية تمر بمرحلتين:

أ_ ∃س. Φس = ∃x. Φx. وتعني نفي الاستثناء من الخصاء نفسه بما هو واقع فعلي وقبوله يشكّل شرط الدخول في الرغبة الأنثوية.

ب_ ≈س. Φس = ↔x. Φx. وتعني أنه بعد ارتفاع الاستثناء [غير المطروح] يبقى بعض الاستثناء تطبيقًا لهذا المنطق، أو خروجًا عليه إلى I (قضية موجبة جزئية) ما يُدخل رغبة المرأة في الاسترجال. إذ في هذه الحالة تخرج رغبة المرأة من لا أحد مستثنى في الصيغة الأولى إلى حالة بعضهم مستثنى وبعضهم الآخر لا...

يشكِّل الشرط اللازم لتكوينه. وإذا كان الأمر كذلك، فذلك يعني أن هناك تغييرًا في المبدأ قد حدث. يقوم المنطق الكلاسيكي على الواحد (l'Un). بينما كل موضوع أو كل س هو واحد صغير (un)، والكل هو واحد صغير أعلى، يجمع العناصر معًا، ويجعل من هذا المجموع كلًّا مقفلًا، ومحددًا قابلًا للتمثيل بدائرة أويلر(*) (Euler). بينما يحيل منطق الصيغ عند لاكان إلى مبدأ مغاير، هو مبدأ الفارق المحض. في هذا المنطق الفارقي، ليس من واحد صغير، مهما كان ساميًا، غير قابل للتموضع إلا بالنسبة إلى واحد صغير آخر يكون خارجًا عنه. ولا يمكن بناء المجموعات إلا شريطة استحالة بناء «مجموع كل المجموعات»، أي المجموع الذي يحيط بكل شيء، ولا يبقى شيئ خارجًا عنه. وبالتالي، فإن نفي وجود الاستثناء أو الاستبعاد، الذي يتمفصل في الصيغة الأولى للجنسنة الأنثوية يستتبع عمليًّا نفي هذا «الكل». هكذا نحصل على الصيغة الثانية: ليس - كل س (pas-tout) خاضع لوظيفة الخصاء، $\forall$س. Φس. فكيف يتعين فهم هذا السور **ليس - كل**؟

في المنطق الكلاسيكي **ليس كل** هي مرادف لـ «بعض» الذي يشكّل السور المقابل «للكل». وتبعًا لهذا المنطق، يمكن لقضيتين خاصتين، إحداهما إيجابية (بعض الرجال هم بيض)، والأخرى سالبة (بعض الرجال ليسوا بيضًا)، أن تكونا كلاهما صحيحتين، إلا أنهما لا يمكن أن تكونا كلاهما خاطئتين. لنأخذ في الواقع، أيَّ (س)، (any x)، كما يقول الإنكليز، فإذا لم يكن (س) هذا أبيض

(*) دائرة أويلر (Euler): أويلر هو من أهم علماء الرياضيات في القرن الثامن عشر. ووضع دائرته كي يعلّم إحدى الأميرات القياس المنطقي.

فإنه يندرج في غير ـ الأبيض، ولا يمكنه أن يقع خارج هذين الاثنين. فإذا اندرج ضمن ما ليس أبيض، فإنه يعود إلى الأبيض، إذ لا يوجد سوى هاتين القيمتين: الصحيح والخاطئ الذي ينفيه.

والحال، أن مفهوم لاكان يقترب من الرياضيين الحدسيين. إنه يرفض ثنائية الصحيح والخاطئ التي تستبعد مبدأ الثالث[252]. أما المناطقة فإنهم لم يتنكروا للمماحكات المتعلقة بـ «ليس ـ كل». لنأخذ المثال المشهور القائل: «ليس كل ما يلمع ذهبًا». يمكننا اعتبار أن موضوع هذه القضية هو ما يشار إليه في التعبير «كل ما يلمع»، وأن النفي يفصلٍ بوضوح هذا الكل عن (هذا الذي) هو الذهب. عندها يُعَبَّر عن كلٍّ من الموضوع والمحمول بدائرتين خارجتين الواحدة عن الأخرى. إلا أننا لا نفهم عادة هذه القضية بهذا المعنى. إنّما نحن نفهمها بالأحرى بالمعنى التالي، أي إن كل ما يلمع ليس على الدوام ذهبًا. وبالتالي فنحن نفهم بالأحرى تأكيد استحالة جعل ما يلمع وحدة كلية مطابقة لوحدة الذهب. فالنفي يصيب السور أكثر مما يصيب الفعل: **ليس ـ كل** ما يلمع ذهبًا. لقد كرس لاكان أكثر تفكيره وضوحًا لهذا السور، الذي لم يتنكر له المناطقة، إلا أنهم لم يعيروه اهتمامًا خاصًا.

تبعًا له، لا يتضمن الـ **ليس ـ كل** وجودَ واحدٍ على الأقل يرفض وظيفة الخصاء، ما يتعارض رأسًا مع الصيغة الأولى. فالواقع أن المرأة خاضعة بكليتها لوظيفة الخصاء، التي بفضلها يندرج النقص عندها

---

(252) لقد اقتصرت في كتابي **اللغة الدارجة والفارق الجنسي** (*Le langage ordinaire et la différence sexuelle*)، على الإشارة إلى انسجام لاكان مع الحدسيين، بدون أن أضع بالحسبان أفكاره الانتقادية في مسألة المنطق.

ضمن طائفة عدم الملكية. إلا أنها ليست خاضعة لهذه الوظيفة إلا بمقدار ما تتعامل معها اللغة من منطلق الفارق المحض. وبكلام آخر، فإنها **ليست بكليّتها** في هذه الوظيفة. إذ لا ينطبق الخصاء إيجابيًّا على جسدها، كما ينطبق على جسد الرجل، حيث يحيط به بشكل جوهري. يؤكد تعبير **ليس كلها** عدم استحالة أن تندرج المرأة في الوظيفة القضيبية، إلا أنها تحضر فيه بمثابة احتمال على صعيد المناقشة.

يمكن القول، باختصار، إن تأويلين للسور اللاكاني هما موضع البحث هنا. ليست المرأة، في أولهما، **كلها** في وظيفة الخصاء. لأنها لا تُعتبر في هذا المجال إلا بصيغة لغوية، احتمالية، إذ إن «عدم الملكية» لا يمكن أن يأخذ مفعوله، إلا بفضل اللغة وحدها. أما في السور الثاني فإن **الكل** الذي يتخذ دلالته في الـ التعريف «المرأة» (la femme)، لا يندرج بحالته القائمة بسبب عدم طرح الاستثناء الذي يحدده شرطيًّا. إذ إن أسلوبي فهم **ليس-كل** (بمعنى إلغاء الكل على صعيد كل منهما أو على صعيد المجموع) لهما الجذر نفسه: مكانة الأنوثة خارجًا عن اللغة، حيث لا تتم الجنسنة إلا بواسطة الوظيفة القضيبية.

أي منحًى تأخذه رغبة المرأة المتكونة بهذا الشكل؟ لقد رأينا من ناحية الرجل، أن رغبته تتركز نحو المرأة بفضل الهوامات التي يسقطها عليها. فكيف هو الحال إذًا من ناحية المرأة؟ بغية مقاربة هذه النقطة، سوف أستدعي ثانية الصيغة اللاكانية القديمة لتَشَكُّل الرغبة الذكرية، والتي يبدو لي أن «الانشقاق المؤسس» المميز لها فائق الخصب، ما يتمثل في التالي: «لا وجود له بدون امتلاكها». قد أقول إن المرأة متنبهة على الخصوص إلى ذلك الشطر من الانشقاق المتمثل بهذه الـ **إنه ليس كذلك** في تأهيل الامتلاك. لنتذكر أن الركيزة المركزية التي

تظهر في الكتابة اللاكانية للرغبة والتي يعبر عنها كما يلي: $\$\Diamond a$(*) تدل على عدة علاقات: التقاء، وانفصال، وأكبر، وأصغر ـ لكنها لا تدل على الهوية. تدل هذه الصيغة في الجبر اللاكاني على حيث يجب أن نضع التركيز لجهة الرغبة. من جهة الرجل ينصبّ تركيز الرغبة على الموضوع **الصغير** a الذي يستفيد منه بالمناسبة بوصفه موضوعًا تجد فيه نرجسيته إطارها، من خلال الدلالات المصوغة في حالات الطلب. بينما من جهة المرأة فإن تركيز الرغبة ينصبّ في المقام الأول على الذات المشطورة $. وبهذا المعنى، يمكننا القول إن النساء هن المُحَلِّلات الطبيعيات للرجال.

رأى التحليل النفسي النور في نهاية القرن التاسع عشر، ولذلك لدينا مدًى كافٍ كي ندرك الصراع العنيف، الذي لا يهدأ، والذي لم يتوقف عن التفاقم بين الرجل والمرأة. هذا الصراع لم يكن بالتأكيد منقطع الصلة مع الثروات الهائلة التي حملتها الحضارة الصناعية إلى الغرب الحديث. إذ اعتقد البرجوازيون أن ملكياتهم تعود إلى تميُّزهم كونهم رجالًا. على أن ذلك لم يمنع أن يحب برجوازي ما زوجته، وحتى أن يدله بها. إلا أنه كان متعلقًا بها، كما تَعَلَّقَ ببقية أملاكه، ولكن قد يكمن تعلقه هذا بها في كونه جعل منها ملكيته الأغلى. إلا أن تعبير «أنت امرأتي» لم يكن الرسالة التي تتلقاها بشكل معكوس حيث تبرز دلالة الهبة، وإنّما كان رسالة تؤكد حق ملكيته لها المعترف به أمام الله والناس. وكونها دبلوماسية في علاقتها بالرجل، كانت المرأة تستجيب أحيانًا من خلال التنازل لرغبته في تملُّكها، بل قد تعزز هذه الرغبة

(*) $\$\Diamond a$ الذات المشطورة هي الذات المتكلمة بما هي معدومة الهوية والمربوطة والمنفصلة معًا بمتعة الآخر الصغير a والمتمثلة بثدي الأم.

من خلال مثلنة زوجها [ترفعه إلى مرتبة المثل الأعلى]. ولكن إن لم يتصرف بغباء كامل في هذا الصدد، يكفيه القليل من البصيرة كي يكتشف أنها ليست الموضوع الحقيقي لهذا الحب النرجسي، في نهاية المطاف، إنّما هو نفسه، ذلك الزوج المحب. ولذلك ففي مسألة الرغبة، فقط تلك الرغبة التي تسكن الرجل رغمًا عنه تمس المرأة حتمًا، أي المرأة التي تتوجه إليها هذه الرغبة. إذ لن تعدم المرأة أن تدرك ذلك، من جانبها. وإذا كانت هذه الرغبة تمسها بالضرورة، فليس ذلك لأن هذه الرغبة تؤكد لها أن الرجل يحب «المرأة (la femme)»، وهو يحبها بهذه الصفة، وإنّما لأنها تكون عندها على يقين في أنها، هي، موضوع نقصه، وذلك بمعزل عن أي فتنة تمارسها. استعمل هنا كلمة فتنة بالمعنى الذي يخاطب فيه الحلاج ربه قائلًا: «حجابك هو مصدر فتنتك»، وذلك حسب ترجمة ماسينيون المبدعة لهذا القول.

أقول «مبدعة» لأن هذه الترجمة بعيدة كثيرًا عن المعنى الذي يرد، للوهلة الأولى، على الذهن عند قراءة الكلمة العربية (**حجابك**). كان لا بد من ماسينيون كي نجد هذه الصيغة. فتبعًا للحلاج، الله هو الواحد، الذي نعرف مدى تأكيد الاسلام على وحدته، والذي لا يمكن أن يُعرف، ولا أن يُحب، بدون الانقسام إلى خالق ومخلوقات مكرسة لتأمُّله الذاتي. الله هو ذلك الحجاب ذاته الذي يمكن للمخلوقات أن تكرس علياءه. وإذا قرأنا أعمال كبار القصاصين والشعراء في القرن التاسع عشر، نرى أن وضع النساء يؤول إلى النتيجة ذاتها. ففي رواية إبسن بعنوان **بيت الدمية** على سبيل المثال تقال هذه المسألة بالتعابير ذاتها. ويقارب جورج إليوت، في روايته **الخطوة الوسطى**، الموضوع ذاته بطريقة أكثر دقة وعمقًا.

الفصل السابع

المتعة الإضافية
(ختام)

ترك الفصل السابق سؤالًا معلقًا. هل يستتبع من كون المرأة ليست بكليتها في وظيفة الخصاء، أن لها متعة مغايرة؟ أي متعة قد تكون بالتالي «مضافة» بالمقارنة مع المتعة القضيبية التي تتجلى في الخطاب التحليلي النفسي؟

يجيب لاكان عن هذا السؤال بأنه «يعتقد ذلك»[253]. وإذا كان لا يمكنه إلا أن «يعتقد» بوجود متعة أخرى لدى المرأة غير المتعة القضيبية، فإن لذلك مبرراته. ذلك أنه إذا «رغبنا أن نجعل ما لا يمكن وصفه معروفًا من خلال خطاب ما، فإننا ندفع بخطابنا هذا إلى المستحيل [....]، وبحيث إنه لو حدث أن وُجِدَ تعريف لما لا يمكن وصفه، فإنه لن يلبث أن ينقلب هو ذاته، ويندفع إلى محاربة ذاته»[254]. إلا أن ذلك لا يحول دون القيام بافتراضات، بمعنى أن نعلن موقفًا من وجود ما يبدو ممكنًا، انطلاقًا مما نعرفه.

والحال، أنه إذا استعرضنا ما سبق لنا قوله بصدد الجنسانية، بدءًا بفرويد ثم لدى لاكان، الذي قام «بتثوير الفرويدية كما يذهب إليه فرانسوا بيرييه (Francois Perrier) وصولًا إلى تخليصها من مآزقها

(253) Jacques Lacan, *Encore,* Seuil, 1999, p. 71.

(254) Proclus, *Théologie platonicienne,* Paris, Les Belles Lettres, 1974, livre II, p. 64.

اللاحقة لوفاة فرويد»[255]، فإنه سوف ينتهي بنا المطاف معه، إلى هذا الاستنتاج الافتراضي.

من خلال ضرورة مُعادِلَة لضرورة إنتاج الذات المتكلمة، لا تقتصر اللغة على تنظيم ما تتضمنه العلاقة الجنسية من طابع طبيعي، بل هي تقلب نظام الطبيعي ذاته، من خلال خلق حالة من نقصان الوجود. وهذا ما يسميه لاكان الرغبة، التي لا تنحو نحو اللذة التي يوفرها إشباع الحاجات، وإنّما هي تنحو نحو التمتع بخير أساسي هو ما فوق الخيرات الشائعة. وهذا الخير الأسمى ليس له معادل سالب، يمكن أن يتخذ شكلَ ما فوق الشر، لأنه هو ... الشر ذاته. يمكننا أن نتساءل، عندها، في هذا الإطار، عما إذا كانت المتعة، المنظور إليها على صعيد العقل، تتلاءم مع متعة مغايرة لا ترتكز على نقص الكينونة الذي يحرم الذات من اسمها الحقيقي أو من أناها، وإنّما هي ترتكز على الوجود الآيل إلى الزوال ذاته، أي على فقدان الخلود.

وإذا أطلقنا تسمية «الموت الصغير» على نوع المتعة التي تتوج قصيدة «شعر الجماع»، يتعين علينا عندها أن نلاحظ أن هذه القصيدة الشعرية تتضمن شيئًا من الرثاء. فهذه المتعة، بحد ذاتها، ليست بالضرورة مما لا يمكن وصفه. أما ما هو فوق الوصف فهو أساسها النهائي. إذ ماذا يمكن أن يوجد مما هو فوق الوصف أكثر من تجربة الموت، عندما تحين ساعته، أي تلك اللحظة حين انكب الفن الباروكي ببراعة فائقة على استئناسها من خلال مجاز تحرُّر الروح

(255) François Perrier, *La chaussé d'Antin, œuvre psychanalytique II*, Paris, Albin Michel, 2008.

من سجنها الأرضي؟ ولكن ماذا يمكن أن نقول عندها في المتعة الصوفية، التي تتجاوز كل نهائية؟

لننظر في المنحوتة التي أنجزها لو برنان (Le Bernin) لمصلّى كورنارو، في كنسية سانتا ماريا ديلافيتوريا، في روما. تمثل هذه المنحوتة القديسة تريزا الأفيلية (Thérèse d'Avila) في حالة متعة الوجد، وهي حالة وصفتها القديسة ذاتها في سيرتها الذاتية التي قرأها لو برنان. تتكلم القديسة تكرارًا عن هذه المتعة التي هي بمثابة «سكرات موت عذبة». وبصدد الأمر ذاته إذا وجّهنا انتباهنا نحو منحوتة الفن الديني الأخيرة التي أنجزها برنان ذاته في أواخر حياته في سن الثمانين، والتي يمكن رؤيتها في كنيسة سان فرانسيسكو في ريبا. إنها تمثّل صاحبة الغبطة لودوفيكا ألبرتوني (Ludovica Albertoni) «في لحظة مغادرة روحها لجسدها». في الواقع، إذا استثنينا الطابع القوطي المتوهج لمنحوتة مصلّى كورنارو، فسوف نعثر على الوجه ذاته والتعبير ذاته، وإنّما بشكل ملطف: الرأس المستلقي إلى الخلف، شفتا الفم نصف المنفرج، العينان المغمضتان نصف إغماضة. ونجد على وجه الخصوص «التغييب» الخارق ذاته لذلك الكائن الذي لم يعُدْ حاضرًا لنا.

الموت، بالنسبة إلى القديسة تريزا، هو تحرُّر الروح [من جسدها الفاني]. يصورها لو برنان على غيمة تعني، في البلاغة التصويرية، باب السماء. وتتصف كل المنحوتة بانسابية كبيرة في الخطوط تسهم إلى حد كبير بتوليد الانطباع بصعود متحرر من الجاذبية. مقارنة بالواقع الفاني، تكتسي المتعة الصوفية هنا إذًا طابعًا مطلقًا، بما لا يقاس بالنسبة إلى أي متعة أرضية، تمامًا كما لا تقاس الأبدية مقارنة

بالحياة الفانية. وبما هي كذلك، فإنها فوق الوصف ـ باعتبارها متعة اتحاد الروح مع جوهرها الإلهي، وبمثابة زواج القديسة (زوجة جراح (المسيح) المصلوب إلى حد جعلِ جسدها «موضعًا لاهوتيًّا»)[256]، أو كذلك بمثابة متعة هذا الزواج مع جسد المسيح الذي قام من بين الأموات. يشاطر لو برنان القديسة هذا المفهوم ذاته لمعنى الموت. فلقد كان صديق اليسوعيين، وواحدًا من أوائل النحاتين، إن لم يكن أولهم في عصره، الذي نحت الهيكل العظمي بأكمله على القبر[257].

أما بالنسبة إلى القديسة تريزا فإن عذوبة آلامها «لم تكن سوى الاتحاد الإلهي ذاته». وهذه العذوبة ذاتها هي ما عبّر عنه لو برنان في منحوتتيه في الفن الديني[258]. إلا أن تجريد صاحبة الغبطة لودوفيكا ألبرتوني من المرجعيات المجمدة لمنحوتة مصلّى كورنارو، يعطي هذا العمل الديني السامي نبلًا وعظمة لا يجاريان، وبحيث يمكننا القول بأن حق برنان في أن يُعترف به بمثابة المعادل الأكبر للفنانين الإيطاليين، يرتكز في النهاية على «هذه الهيئة السامية، وليس على القديسة تريزا»[259].

وما يتطابق مع المتعة الصوفية، هذه العذوبة التي تتجلى في معاناة الآلام ذاتها، وقد يكون مفيدًا سماع صوتٍ نسائي آخر.

---

(256) Dominique de Courcelles, *Thérèse d'Avila, femme d'écriture et de pouvoir dans l'Espagne du siècle d'or,* Grenoble, éditions Jérôme Million, 1993, p. 220.

(257) انظر: Émile Mâle, *l'art religieux du XVIIe siècle,* Paris, Armand Colin, 1972.

(258) المصدر نفسه.

(259) John Pope - Hennessy, *Italian High Renaissance and Baroque Sculpture*, Londres, Phaidon, 1996, p. 375.

خصوصًا، ما تخبرنا إياه عن الروح والجسد، امرأة أخرى على غرار مارينا تزفتاييفا (Marina Tsvetaïeva) وهي ليست متصوفة، بل شاعرة: «لا ترى الروح ذاتها أبدًا محبوبة مثل الجسد، ـ إنها تحظى بالمديح في أحسن الأحوال. أما الجسد فإنه يُحِب من خلال ألف روح. فمن هو ذاك الذي حدث أن عرّض نفسه للهلاك من أجل روح؟ وحتى لو أراد أحد ذلك ـ فسوف يكون محالًا: محبة روح حتى الهلاك ـ ذلك يعني أن يكون المرء ملاكًا. إنهم يحتالون علينا بالجحيم كاملًا!»(260).

التعارض بين هذين الخطابين لا يمكن أن يكون أكبر من ذلك. إلا أن هذا لا يحول دون أن يتوق الحب دومًا، سواء أكان سماويًّا أم أرضيًّا، أم حتى جحيميًّا، إلى الاتحاد أو إلى إعادة بناء الواحد، الذي يلغي كل انقطاع. وسواء أكان هذا الانقطاع هو ما يفصل الروح عن باريها، أم ذاك الذي يفصل الجسد الذاتي عن الموضوع المفقود، والذي توفر استعادته وحدها المتعة المطلقة. ذاك هو حب المُحب أو المُحِبَّة، الذي لا يعدو كونه قطعة من الوجود فُصلت عن قطعتها الأخرى، والتي يبحث أو تبحث عنها بجنون. يرجع كل ذلك ألى أن زيوس، الذي انقاد إلى غضبه العارم ضد العجرفة اللامتناهية للبشر، أقدم يومًا على شطرنا نحن الكائنات الكروية كما كنا في الأصل إلى نصفين. وذلك هو أيضًا اتحاد الأم وطفلها الذي يثير لدى فرنزي الماء البدائي الذي رآه يجري، إذا جاز لنا القول، تحت اسم التلاسّا

---

(260) Marina Tsvetaïeva, Rainer Maria Rilke, *Est-ce-que tu m'aimes encore? Correspondance,* Paris, Rivages poche, 2008, p. 129.

تحمل الرسالة إشارة إلى الحب الولهان ما بين فرانشيسكا وباولو، في الملهاة الإلهية لدانتي (Chant V).

(Thalassa) اليوناني. وهو اتحاد يشكل، في رأيه، الدافع الأخير للنزوة التناسلية، تلك النزوة التي تجد في الجماع (بمقدار ما يمثل العضو الذكري الرجل بكليته) إشباعًا حقيقيًا ورمزيًا معًا، ولو أنه إشباع عابر وزائل.

لنمكث كذلك قليلًا كي نتعلم من الرسامين. ففي مواجهة طابع الحب التوسعي هذا، ماذا نتعلم من رامبرانت؟ فهذا الرسام كان ينتمي إلى مجتمع إصلاحي مختلف جدًا [عن مجتمعنا]. كما كان لديه كذلك الإحساس المرهف بحدود الوجود الإنساني بحيث اندفع إلى الإعجاب اللامحدود بفن الباروك الإيطالي ورؤاه التي تمجّد الاتحاد الصوفي.

يكتب مرسال بريون (Marcel Brion) قائلًا: «لم يكن رامبرنت يعتقد بالخلود، فإذا كان في نظره موضوع إيمان ديني، فإنه [الخلود] لم يصبح بسبب ذلك يقينًا إنسانيًا نشطًا ويحمل العزاء. ذاك هو مصدر قلقه ومخاوفه. وحيث إنه لم يكن بإمكانه كذلك أن يسبغ طابع الاستمرارية الماورائية وفوق الإنسانية، على ما يتوقف هنا في الحياة الدنيا، فقد ظل حبيس أحلامه اللامحدودة، وحول جسده الفاني، عاجزًا عن تهدئة روعه والتصالح مع وضعه هذا. وهكذا أصبح كلٌّ من الزمان والمكان بالنسبة إليه «بحدود» زنزانة كيانه. ولم يتوقف عن تقدير طغيان الفناء في حالة من المتعة الحادة، وكأن الحدس باللانهائي لم يكن سوى الوعي بنهائيتنا، التي أصبحت أكثر إيلامًا للنفس»[261].

---

(261) Marcel Brion, *Rembrandt,* Paris, Albin Michel, 1946, p. 262.

يجد هذا الحس المرهف بالحياة، والمتلازم مع الحس بنهائيتها، الدليل عليه في الثورة التي أدخلها رامبرانت في فن رسم العري الجسدي. لقد أدار ظهره للبحث عن الكمال، الذي كان يشكّل المثل الأعلى لعصره، ولم يراعِ أي موانع من أي نوع كانت تمليها الأعراف. لقد أسف بعض معاصريه لأن يرفض فنان عبقري مثله البحث عن نموذجه الجمالي في فينوس يونانية ما، ويفضّل اكتشاف هذا النموذج في خادمة، أو في عاملة في غسل آنية المطبخ. كان يرسم نماذج ذات أيدٍ مشوهة، وأقدام متثاقلة، ونهود ضامرة وبطون منتفخة إضافة إلى التجاعيد وثنايا الشحم. كل مظاهر الجسد الإنساني البائسة هذه كانت ماثلة في رسوماته ومنحوتاته، بمثابة أشياء طبيعية، رفعها إلى مرتبة النبالة بمقدار «تجريدها من العجرفة والخيلاء»، تبعًا لتعبير كينيث كلارك[262] (Kenneth Clark).

ليس هناك من علاقة ما بين الاستسلام للنهائية التي يمارسها رامبرانت في لوحاته، والحكم الديني بلا جدوى الحياة وأشيائها. دليلي على ذلك هو اللوحتان اللتان رسمهما رامبرانت عن موضوع العجل المسلوخ، واللتان توجد إحداهما في متحف غلاسكو، والأخرى في اللوفر. في كلتيهما، نرى عجلًا ذبيحًا ومعلقًا من ساقيه إلى السقف. تمثّل لوحة باريس [اللوفر]، امرأة تبعد قليلًا خلف العجل، وتظهر من فتحة باب نصفية. كلاسيكيًا، كان هذا النوع من اللوحات يُعتبر بمثابة إنذار ديني، يشهد على تفاهة الجسد وابتذاله. إلا أن مرسال بريون هو أقرب بما لا يقاس من المعنى الحقيقي الذي قصده رامبرانت، عندما يعتبر أن لوحة عجل باريس هي نوع من

(262) Kenneth Clark, *le nu,* Paris, Pluriel, 2008, t. II, p. 182.

التخيل الحالم المتصف بالقوة والاكتئاب حول موضوع الموت»[263].
قد يفضّل المحللون هنا الكلام عن الخصاء. وليس ذلك بدون مبرر. ذلك أن الرجل المجرد من عضو الإخصاب، محكوم بنهائية الحياة، حيث يُحرم من الإمكانية التي تتيح له أن يتكاثر ويثبت أبوته. وبذلك، فإن هذه المرأة التي «تظهر بالكاد من الباب المفتوح مواربة ملقية نظرة متحفظة، وشبه مذعورة، تأخذ كل معناها، في تلك القاعة التي يشع فيها هيكل العجل ذي الألوان الحمراء والقرمزية، وسط عزلة يضاعف من خطورتها ظل الموت المخيم على جو المسلخ»[264].
أتصور، في الواقع، أن المرأة هي أول من يعرف بأنها عندما تهب الحياة، فإنها تهب أيضًا المرعى للموت. قد يكمن في ذلك أساس واقعية المرأة. هذه في أي حال فرضية أطلعت عليها كاترين فانييه (Catherine Vanier)، فبدت لها قابلة للدفاع عنها. إذ أعلمتني، أن المرأة عندما تلد طفلًا معرضًا للموت، فإنها سرعان ما تدرك ذلك. بينما لا يرى الأب شيئًا أو هو يستجيب بالتنكر لما يرى. صحيح أن المرأة غير معنية مباشرة بالخصاء، وإنّما هي تصبح معنية به من خلال الرجل. فالمرأة لا يفوتها أن تقلق عندما تلاحظ عند زوجها ظهور أعراض تدلّ على تراجعات خطيرة [في ذكورته].

تذهب النظرة «المتروّية وشبه المذعورة» للمرأة في لوحة العجل المسلوخ في اللوفر نحو المشاهد الذي سرعان ما يجد نفسه مأخوذًا، هو بدوره، «بالظل الجنائزي المخيِّم على المسلخ». يحوم هنا تهديد الخصاء، بمثابة حاجز يحيط بجسد الأم، والذي يمنع المتعة المطلقة

---

(263) *Rembrandt, op. cit.*, p. 141.

(264) المصدر نفسه.

التي تحملها إعادة تكوين الواحد [الاتحاد بين الجسدين]. وبهذا الصدد، تظهر نظرية فرنزي الذوبانية [الدمجية] المتعلقة بالنكاح بمثابة عودة واقعية ورمزية إلى «الماء البدائي»، على ما هي عليه حقيقة أي: كونها هوامًا، حيث تحتجب المتعة القضيبية التي لا تعدُ كونها في النهاية حقيقة نهائيتنا ذاتها. نلمس هنا ما يجعل رامبرانت معلمًا كبيرًا [في فن الرسم]: أي واقعة كونه مأخوذًا جدًا بشعور الحدود الذي تتأسس عليه الرغبة الإنسانية. فلنفكر على سبيل المثال، بلوحة اللوفر التي تحمل عنوان بتشبع(*) (Bethsabée). هذا العري الهائل حيث تمسك امرأة مستغرقة في تأمُّل معذب بيدها رسالة غريبة، ما دفع بكينث كلارك للقول: «إنها لمعجزة لن تتكرر أبدًا هذا الجسد العاري الذي غيَّر التفكيرُ ملامحَه»[265]. ومما لا شك فيه، أن هذا الجسد العاري، المقيم في موضعه التصويري البصري، يلقي بنا في لاكينونتنا، بمزيد من العذوبة، لأنه يغطيها ببهائه الهادئ.

ولكن ماذا بصدد هذه المتعة «المضافة» التي نحاول الإحاطة بها هنا؟ يبدو أن تعريجنا على الرسامين قد قرّبنا منها بمقدار ما أبعدنا عنها. فكونها مستعصية على الوصف، في إحدى نواحيها، لا يعني أن تكون من طبيعة المتعة الصوفية نفسها. إذ إن المتعة الصوفية من ناحيتها، تندرج على الدوام ضمن نظام المقدس. والتقليد الصوفي، حيثما وجد، لا ينفصل أبدًا عن الدين. يضاف إلى ذلك، أنه إذا لم يكن هناك ما يشير إلى أن الطبيعة جعلت من الجسد الأنثوي «موضعًا

(*) بتشبع (Bethsabée): هي زوجة أوريا الحثي التي اتخذها داود زوجة، وولدت له سليمان.

(265) *Le nu, op. cit.*, p. 187.

لاهوتيًّا»، فإن كل الدلائل تشير، على العكس من ذلك، إلى أنه يبقى الموضع الذي تمارس فيه الحياة فن قدرتها الخلاقة الغامض. ولذلك ليس من المستبعد أن يكون موضع كهذا مصدر متعة مغايرة، مختلفة عن المتعة التي يجري تاريخها بمثابة عملية «اجتياز النقص». قد نعثر يومًا على ظواهر غير قابلة للتفسير، إلا إذا طرحنا وجود هذه المتعة المستعصية على الوصف. وأيًّا كان الأمر، فإن هذه المتعة الخاصة بالأنوثة تحديدًا لا يمكن أن تكون على علاقة تكامل مع المتعة الذكرية. ولذلك يفضّل لاكان وصفها بالمتعة «الإضافية».

لا تزال هذه المتعة تطرح علينا، في ما يتجاوز تأكيد وجودها، عـددًا من الأسئلة. يتمثل السؤال الأول في معرفة ما إذا كان لها موضوع وماهية هذا الموضوع، أو ما إذا كنا بصدد متعة من نوع الغلمة الذاتية. يضاف إلى ذلك، معرفة كيف يتعين فهم هذه المتعة التي توصف بأنها «من خصائص الأنوثة تحديدًا؟» فهل يعني ذلك أنها مخصصة للنساء، أم أنها متيسرة لأيٍّ كان يندرج ضمن النصف المدعو «نساءً»، حتى لو كان رجلًا؟ يبدو أن هذه الأسئلة محكومة بأن تبقى بلا جواب. إذ إننا، في المقام الأول، بصدد متعة مستعصية على الوصف. ولكن، من المحتمل أن تكون كذلك على وجه الخصوص، لأن المعنيّات الرئيسات بها ذاتهن لا يعرفن أنهن يشعرن بها، ما يتجلى، كما يقترحه لاكان، في حالة البرودة الأنثوية.

إلا أنهن يعرفن ذلك «عندما يحدث لهن»، تبعًا لقول لاكان، الـذي يضيف أنه لا يحدث لهن جميعهن، ما يطرح السؤال عن الشروط التي يتوقف عليها «حدوث هذه المتعة». ومن ناحية ثانية، حتى في الحالات التي يشعرن بها، تبقى هذه المتعة مستعصية على

الوصف. إذ إن كل الشهادات التي تعطينا إياها النساء، وسواء أكنّ محللات نفسيات أم لا، عن متعتهن تبقى محصورة ضمن حدود ما يدعوه لاكان «الثرثرة الفارغة»، ملاحظًا أن هذا هو القول الأقرب إلى الواقع. يذهب تفكيرنا هنا، خصوصًا إلى المناقشات الفارغة حول المتعة البظرية والمتعة المهبلية. خلاصة القول، إن المتعة الإضافية هي متعة تكاد لا تترك مجاهيل غير المعروف، إلا كي تقع في مجاهيل المستعصي على الوصف. وهو ما يضعنا في الوضعية غير المريحة لذاك المحاسِب، الذي يريد أن يقدِّر مبلغ حساب مصرفي يمُتّ إلى شخص لا يعرف أن لديه هذا الحساب، وفوق ذلك هو حساب يغذّى بعملة ليس لها قيمة صرافة محددة.

ما الذي يمكن استنتاجه من فرضية لاكان؟ ليس بالإمكان ألبتة عمل شيء سوى «الاعتقاد بذلك» معه، على الأقل بالنسبة لما وصل إليه التحليل النفسي حاليًّا بهذا الصدد. إذ إن وجود المتعة الإضافية، أي المتعة التي يمكن أن يحصل عليها الآخر الكبير المغاير، في غيريته ذاتها ليست مستبعدة، بل إنها محتملة نظريًّا، إلا أنها تبقى غير أكيدة. يتعين علينا أن نعتبر أن تعبير «أعتقد ذلك» اللاكاني، في ما يتعلق بوجود هذه المتعة، ليس له أي صلة مع تعبير: لست أدري هل «أؤمن بالله، أم بحرية التفكير»، إذ إنه لا يمُت إلى حاجة ماسة في أن نكون على يقين، بل هو على العكس تمامًا، يُظهر الشعور الأبستمولوجي الأكثر دقة الذي يمحضه الخطاب لقضية التأكد اليقيني.

يبقى علينا، هنا، أن نقدّر مقدار الطريق التي قطعناها في هذا القسم الثاني من الكتاب. أي أن نقوم بفحص الاستنتاجات التي تُستَخرَج من النظرية التحليلية النفسية عن الحياة الجنسية ومرتكزاتها المنطقية.

حمل كتاب فرويد **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس** اكتشافًا مزدوجًا: أ- مفهوم عن النزوة يغطي نظرية عامة في الرغبة مربوطة بالنقص، ب- نظرية في الرغبة التناسلية على وجه الخصوص، والتي تذهب إلى أن هذه الرغبة، هي أبعد ما يكون عمّا هو غريزي، بل هي تتجلى بمثابة تكوين أوديبي. ويشكّل اكتشاف المرحلة القضيبية الاكتشاف الفرويدي الثالث. والذي لا تقل أهميته ألبتة عن الاكتشافين اللذين سبقاه. إذ إنها تطرح مسألة العلاقة بين الأب والخصاء. وهو سؤال أجاب عنه فرويد من خلال صياغة الأسطورة التي كرس لها كتاب **الطوطم والمحرم**.

انصبّت إضاءة لاكان أولًا على الرغبة، التي ربطها بالقانون الوحيد المتمتع بالسيادة بدون سيد والذي تقوم بالتعبير عن إرادته. واستنتج من ذلك أن ميزة الأسطورة الفرويدية كانت تكمن في كونها أتاحت لنا أن نُوثّق الروابط بين الأوديب والخصاء، من خلال فتح مقاربة منطقية له. على أن ذلك لا يعني مطلقًا أن لاكان قد صاغ منطقًا جديدًا يؤدي إلى حساب قضوي مغاير، أو إلى علم استنباطي قائم بذاته. فهذه المحاولة مستبعدة لكون الـ «س x» الذي يحتل موقع الحجة في صَيغِهِ ليس متغيرًا محضًا يدل على «أي شيء كان» (any thing). وإنّما هو يدل على الذات المتكلمة باعتبار أنه يجب عليها اختيار موضوع رغبتها الجنسية. وهو ما يقوله لاكان بوضوح: «ليس لأنني استعملت صياغة مشتقة من تدخُّل الرياضيات في المنطق، فإنني سوف استعملها بالطريقة ذاتها تمامًا. وسوف تتمثل ملاحظتي الأولى في تبيان أن الطريقة التي سوف استعملها بها فعليًا غير قابلة ألبتة للصياغة بمصطلحات منطق القضايا. فالصيغة التي يتدخل من ضمنها

المتغير، بمعنى ما يهيّئ السبيل للحجة، تعيَّن هنا تحديدًا بالشكل الرباعي الذي تندرج تحته علاقة الحجة بالوظيفة»[266].

تتمثل نقطة انطلاق هذا «الشكل الرباعي» في الصيغة التي تطرح وجود واحد ـ على ـ الأقل: Eس. Φس. يعطي السور Eس معنًى خاصًا، يجدر استيعابه كي يمكن إعطاء الصيغ الأخرى نتاجها الصحيح. يكمن مفتاح هذا المفهوم في جملة النزق (L'étourdit) التالية: «أن نقول يبقى منسيًّا خلف ما يقال في ما يتم سماعه»[267]. وعندها سوف يتحول سؤال الوجود من مكانه: إذ لا نعود بصدد الوجود الموضوعي، ذاك الذي يتم تأكيده، وإنّما يصبح وجود ما يبقى منسيًّا في موضع اللغة، حيث يُطرح بمثابة وظيفة القول. إذ يوضحه لاكان بالمناسبة توضيحًا كاملًا كالتالي: «إن Eس. Φس[*] أي نفي Φ س [وظيفة الخصاء] يدل منذ زمن طويل ـ وهو زمن طويل بما يكفي كي يختلط علينا الأمر في أن فرويد قد أهمله أي واحد ـ على ـ الأقل. إن هذا الواحد وحده هو ما يتحدد باعتباره نتاج قول لا للوظيفة القضيبية. ولكي تكون قصة «الطوطم والمحرم» شيئًا آخر مختلفًا عن مجرد أسطورة، يتعين علينا أن نضع فيها كل ما يقال عنها إلى الآن [...]. إذ لسنا هنا بصدد حدث، وإنّما نحن بصدد بنية»[268].

هذا الواحد ـ على ـ الأقل الذي يقول لا للوظيفة القضيبية، والذي اعتقد فرويد أنه وجده في ما قبل التاريخ الذي يصفه كتاب

---

(266) *... ou pire, op cit.*, p. 101.

(267) Jacques Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 449.

(*) وتعني هناك واحد على الأقل مستثنى من الخصاء وهو الأب الرمزي.
∃س .Φس= Ex. Φx

(268) *... ou pire, op cit.*, p. 203.

الطوطم والمحرم هو كناية عن هوام يعكس تأثير الرمزي في الخيالي. بل هو بالأحرى، كما رأينا، الهوام الأصلي للجنسنة الذكرية. كما رأينا كذلك، أن نفيه عند المرأة، لا يعني أن تأكيده خاطئ. يقول لاكان، إن الحقيقة الحقة سوف تتمثل في نفي كون الوظيفة القضيبية هي ما يؤسس العلاقة ذات الطابع الجنسي. ولسوف يكون ذلك على سبيل المثال، التأكيد بالتساوق مع نظرية لاهوت الكتاب المقدس، التي استمر جونز متمسكًا بها حتى آخر أيامه والقائلة بأن: «الله قد خلقهما ذكرًا وأنثى». وإلا، فإن جملتي لاكان التاليتين تبقيان لا جدال فيهما: أي إن «الخصاء يربط عمليًّا بمثابة رباط مع الأب، ما هو في كل خطاب يُعَرَّف بمثابة رجولة. هناك إذًا بُعدان في القضية الكليّة المتعلقة بكل رجل، بعد الخطاب أو الكلام الذي بمقتضاه يدرك نفسه، والبعد الذي يكتسب به الوضع الذي يتيح له أن يدرك نفسه»[269].

وبتعابير فرويدية، يمكننا القول إن واقعة اعتبار الذات بمثابة رجل تتضمن إحالة (معادلة لرباط خصاء) إلى الركن الرمزي للمثل الأعلى الأبوي، والذي يتموضع كل رجل بالنسبة إليه باعتباره رجلًا. إلا أنني أضيف، من جانبي، وعلى ضوء إسهام لاكان القائل بأنه بمقدار ما يتموضع في الخطاب «يكون من خلاله» فالرجل هو برياب(*) متفاوت في جودة تشكيله، والذي يحيل إلى القضيب الذي ينتصب بشكل غير مرئي في المواضع التي يتجسد فيها هذا الرجل[270].

---

(269) *Autres écrits, op. cit.*, p. 460.

(*) برياب (Priape): إله القوة التناسلية عند الذكور في الأساطير اليونانية.

(270) Maurice Olender, «Priape le mal taillé,» dans: *Corps des dieux*, sous la direction de Ch. Malamoud et J. P. Vernant, Paris, Gallimard, Folio, 1986.

حتى إنني أذهب بعيدًا كي أقترح أن «المواضع التي يتجلى فيها هذا الرجل» أي تلك التي ينتصب فيها المثل الأعلى الأبوي، الذي يتعين تمييزه من الأب المثالي الذي يمثل شبيهه الظاهري، ما هي سوى مواضع خطاب الأمومة.

لنسترجع الآن تجديدات لاكان الرئيسية في مسائل المنطق. أي تلك التجديدات التي أتاحت له أن يصف على شكل صيغ منطقية الرباط بين الأوديب والخصاء من ناحية، وتَشَكُّل الرغبتين المذكرة والمؤنثة، من ناحية أخرى.

تتمثل المقاربة المنطقية التي طوّرها لاكان في الاستعانة بتحليل القضية التي قدّمها فريغه بتعبيري الوظيفة والحجة. إلا أن السؤال يُطرَح عن معرفة أي مفهوم لمربّع القضايا ينتج من هذا الاستعمال. ولن ندهش فيما لو نتج من ذلك مربع بالغ الفرادة. وهو يمثل، في آن واحد، طلاقًا كاملًا مع مربّع أرسطو، كما يتقاسم مع المنطق الرياضي التأكيد الموضوع على الأسوار، وهو التالي(*):

منطق الأسوار[271]

الرغبة الأنثوية	الرغبة الذكورية
1. ليس هناك س ينتفي عنه الخصاء $\overline{\forall x.\overline{Fx}}$	1. $\forall x.Fx$ = كل س يثبت عليه الخصاء
2. ليس كل س يثبت عليه الخصاء $\overline{\exists x}.Fx$	2. $\exists x.\overline{Fx}$ ـ هناك س ينتفي عنه الخصاء

(*) يلخص المؤلف في منطق الأسوار هذا كلًا من منطق الرغبة الذكورية التي تم عرضها في الفصل الخامس، ومنطق الرغبة الأنثوية في الفصل السادس.

(271) *D'un discours..., op. cit.*, p. 110.

ويوضح لاكان أنه في هذا المنحى من الكتابة «يتوقف كل شيء على ما يمكننا قوله بصدد المكتوب». تدل صيغة ∀x.Fx (كل س يقع عليه الخصاء) على أنه يمكننا القول عن كل «س» أنه يلائم ما يكتب بصيغة Fx.∃x. وأن Fx تقول إن هناك بعضًا مما لا يمكن وصفه، أي إنه يوجد هناك مجاهيل «س» يمكننا أن نجعلها تنشط في Fx.∀x. أما Fx فهي صيغة يمكن قراءتها كالتالي: أيًّا كان «س» فهو ليس أبدًا ـF. إنها تقول إن الكل السالب ليس له أي قيمة حقيقة قابلة للتسجيل: أيًّا كان «س» الذي تكلّم عنه ليس بإمكانك كتابة Fx. أما في حالة ∃x.Fx فإنها تعني ببساطة أن «س» غير قابل للتسجيل.

أما في ما يخص الفاصل الذي يفصل مجموعتي القضايا، بدون إشارة نفي من جهة ومع هذه الإشارة من جهة أخرى، فهو يمثّل انقطاعًا بالتأكيد، إلا أنه انقطاع خاص جدًا. وهنا بالضبط يظهر الطابع الأصيل للمفهوم اللاكاني حول الصدق المنطقي. ذلك أن فاصل لاكان لا يفصل بين الصحيح والخاطئ، ولا حتى بين الكائن وغير الكائن، وإنّما هو يفصل بين القابل للتسجيل وغير القابل للتسجيل.

وانطلاقًا من ذلك، بإمكاننا صياغة المشكلة التي كان لاكان بصددها، كالتالي: ما هي، من زاوية الوظيفة والحجة، الصيغ القابلة للتسجيل في ما يتعلق بالرباط بين الخصاء والأب؟ وبكلام آخر، كيف نعبر من الوظيفة غير المحددة Fx إلى Φx؟

تمثلت نتيجة تفكيره الأولى، كما رأينا، في ابتعاده عن المنطق الأرسطي، وفي جعل الواحد ـ على ـ الأقل المستثنى الأساسي الحقيقي للقضية الموجبة الكلية. حتى إن لاكان بدا متعجبًا من أنه كان لا بد من ظهور التحليل النفسي كي يتم التنبه لضرورة الاستثناء

في تأسيس الكلي. تنجم هذه الضرورة عن مبدأ الفارق المحض الذي قال به سوسير. ذلك أن كلًا جامعًا بحيث لا يترك شيئًا خارجه، ليس بإمكانه، في الواقع، أن يندرج في منظومة يكون فيها كيان كل عنصر متمثلًا في اختلافه ذاته [عن عناصر المنظومة الأخرى]. إذ إنه يوصلنا مباشرة إلى الواحد الكبير l'Un المستعصي على الوصف الذي روّجه منطق الأفلاطونيين الجدد غير القابل للتنازل.

تجرّأ لاكان على الكتابة بأن سوسير، من خلال دالّه ومدلوله، لم يذهب مطلقًا أبعد من الرواقيين والقديس أوغسطينوس. ولكن ذلك لم يحُلْ دون كونه، بالمقابل، واعيًا لأهمية تعليم معلم جنيف [سوسير]. إذ إن مبدأ النفي المكوّن للوحدات اللسانية، كان ملموسًا بوضوح في دروس سوسير، وذلك قبل وقت طويل من قيام لاكان بالإضاءة الكاملة عليها في «كتاباته» المنشورة في العام 2002. وبدون ذلك، لن يكون بإمكاننا فهم المشاعر التي أحس بها لاكان عند رؤيته للخطوط المحفورة على عظم مجدلاني (Magdalénien). إذ أي شيء كان بإمكانه عمليًّا أن يرى في هذه الخطوط إن لم يكن كتابة [قبل عصر الكتابة] للفارق المحض الذي يتجلى في مجرد تكرار الخطوط ذاتها؟

تمثلت النتيجة الثانية أو الأكثر حسمًا، في إنتاج سور غير مسبوق، لم يحدث أن مُيِّز سابقًا: وهو: $\overline{\forall x}$ [ليس كل س]. في العادة، توضع إشارة النفي على مجمل نص القضية. ما يتركنا في حالة عدم معرفة ما إذا كان النفي ينصبّ على الفعل أو على السور ذاته. وبمقدار ما يتم التركيز على السور، فإننا نعطي «ليس كل (pas tout)» التي تنتج من ذلك معنى الخاص الإيجابي، الذي يستتبع الخاص السلبي، تبعًا لمبدأ الثالث المرفوع. يعتبر الحدسيون أن هذا المبدأ، المقبول في حالة

المجموعات المنتهية، هو غير مقبول في حالة المجموعات اللانهائية. ينضم لاكان، الذي لم يخفِ يومًا تعاطفه مع الحدسيين، إلى التحفظ الذي أبدوه، وله في ذلك مبرراته الوازنة. إذ نرى ماذا تعطينا القراءة «الكلاسيكية» لصفة الجنسنة الأنثوية المعبَّر عنها كالتالي: $\forall x.\Phi x$ [ليس كل س يثبت عليه الخصاء]. إذ قد تستتبع الاستنتاج بأن بعض النساء خاضعات لوظيفة الخصاء، بينما بعضهن الآخر لا يخضعن ـ وهو ما يخلو من أي معنى. ولذلك أعطى لاكان $\forall x$ معنًى جديدًا كليًّا، يتمثل في أنه في حالة المرأة «كلهن» غير قابلات للتسجيل.

من المتعارف عليه، منذ زمن تارسكي، الاحتفاظ بمصطلح «الصورنة» (formalisation) لبناء العلوم الاستنباطية، مع كل ما يندرج عنها من تمييز بين اللغة بمثابة موضوع، وما فوق اللغة[272]. في هذا المنظور الحصري، ليس بالإمكان إذًا الكلام عن صورنة لاكانية، وبالتالي يبدو المدى الإبستمولوجي لصيغ الجنسنة ضعيفًا. إلا أنه من الجليّ أن هذه الصيغ تمُتّ بصلة على الأقل إلى علم «صوري» لأنها تمثّل كتابة مكوّنة من أحرف لها معانٍ محددة تمامًا. وأن هذه الأحرف تتيح كتابة تعابير قضوية تعبّر، بشكل عام، عن العلاقات التي تقيمها هذه المعاني في ما بينها. وقد توصّل لاكان، بفضل تمييزه المكرس ما بين الرمزي والخيالي والواقعي، تحديدًا إلى تنقية الدوال الفرويدية، ورفع كل الالتباسات المحيطة بها نتيجة تعدد معانيها في اللغة الدارجة. وبالتأكيد، فإن النتائج التي توصّل إليها تتركنا بعيدين عن علم استنباطي، إلا أنها تندرج قطعًا ضمن التقليد الإبستمولوجي الكبير، الموجّه للفكر.

---

(272) Alfred Tarski, *Logique, sémantique, métamathématique,* Paris, Armand Colin, 1972, t. 1 p. 172.

القسم الثالث

ملحمة المسيرة اللاكانية

الفصل الأول

ماذا يعني أن تُعَلِّم؟

لن يُدهش القارئ، بدون شك، بعد ما قرأه في القسم الأول عن رانك وفرنزي، إذا أسريّت له بأني أعتبر جاك لاكان بمثابة ثالث المنشقين وأكبرهم، عن الرابطة الدولية للتحليل النفسي (IPA). لن أعود هنا إلى هذه المؤسسة التي أصبحت، منذ ما بعد مؤتمر نورنبرغ في العام 1910، رابطة ما بين الجمعيات المهنية، أي الشكل المؤسس لما يسميه دانيال سيبوني (Daniel Sibony) «شعب التحليل النفسي»[273] (*le Peuple «psy»*). وبالمقابل، أود أخذ بعض الوقت للرجوع إلى مساري الشخصي، بغية إيضاح الفصل الذي افتتحه لاكان في تاريخ التحليل النفسي.

حدث في الواقع، أن كنت تلميذًا للاكان، حيث أجريت معه تحليلات تحت إشراف[*] خلال سنوات طويلة، ما بين نهاية عام 1949 ونهاية عام 1953، ومن ثم ما بين بداية عام 1959 وعام 1974؛ كما حضرت بانتظام حلقاته الدراسية من العام 1951 حتى العام 1966.

---

(273) هذا هو عنوان كتابه المنشور: *le Peuple «psy»*, éditions du Seuil, 2007.

(*) بعد أن ينهي المُحَلَّل تحليله التعليمي (analyse didactique) يتعين عليه أن يخضع لإشراف محلل متمرس، حيث يعرض عليه مجريات جلسات التحليل التي يقوم بها على مرضاه الجدد ونتائجها. وهو إشراف يمتد إلى تحليل حالات عدة، قبل أن يصبح متمكنًا مهنيًا.

ولا أرى ألبتة كيف يمكنني القفز فوق هذه التجربة الطويلة، والتي أدين لها بأهم ما اكتسبته في إعدادي.

السؤال الأول الذي يتعين عليَّ الإجابة عنه يتعلق بالأسباب التي دعتني إلى اختياره بمثابة مُحَلِّل مشرف(*). وخصوصًا أسباب متابعة هذا الإشراف عليَّ من قبله خلال سنوات عديدة، في حين أن جلسات الإشراف التي مررت بها مع محلّلينِ تعليميين(**) آخرين، كانا أكثر منه شهرة في حينه، لم تدم أكثر من بضعة أشهر.

يصبح هذا الخيار مفهومًا إذا نظرنا في مكان نشأتي الأولى وزمانها، فلقد كان الرجال، في مصر موطن نشأتي شغوفين أيّما شغف بالأعمال الأدبية العربية الكلاسيكية، ما يعود بلا شك إلى رد الفعل على الاحتلال البريطاني لمصر، وكذلك بفضل الانتشار الواسع للصحف والمجلات الأدبية. وكانوا متميزين في فن الإلقاء شعرًا ونثرًا، حيث كانوا يملأون استشهاداتهم بمقتطفات شهيرة أو أقل شهرة. إلا أن التبحّر في الأدب لم يكن أهم ما يميزهم، وإنّما

(*) محلل مشرف (analyste de contrôle): هو المحلل الذي يشرف على بداية ممارسة المحللين الجدد الذين يبدأون بعلاج حالات مرضى، وصولًا إلى التأكد من تمكّنهم من تقنية التحليل السليم. ويطلب من كل مُحَلِّل جديد أن يتابع مع محلل مشرف حيث يناقش معه مجريات الجلسات العلاجية وقضاياها.

(**) تحليل تعليمي (analyse didactique): مخصص لمن يريدون التخصص في مهنة التحليل من الناس العاديين. ولا يختلف التحليل التعليمي بأي شيء عن التحليل العلاجي. ويشكّل التحليل التعليمي أهم مكونات إعداد المحللين، حيث يمر بخبرة التحليل هو ذاته وصولًا إلى التبصر بكل آليّات حياته النفسية اللاواعية وأهمها التحويل، وتمتد هذه الخبرة مدة لا تقل بحال من الأحوال عن عدة أعوام بمعدل عدة جلسات أسبوعيًا. وقد مارس صفوان كلًا من التحليل التعليمي، والإشراف على المحللين بمثابة نشاط أساسي.

كانوا يتميزون بنوع من الإبداع الذي يتجلى في استخدامهم للكلمات خلال التعبير. ولذلك سُمّيَ عصرهم بعصر «الظرفاء» وهو تعبير يجمع في آن واحد كلًّا من معنى «الأديب» ومعنى «اللمّاح» المتفكّه. هناك جماعة منهم طبعت كل العصر بطابعها، فكانت فكاهاتها البدَهيّة تنتشر في البلد بسرعة البرق. وكانت مكوّنة من أحمد شوقي وحافظ إبراهيم؛ أكبر شاعرين عربيين معاصرين. ويضاف إليهما الشيخ البِشري، وهو من أساتذة الأزهر المرموقين، أكبر جامعة للدراسات الإسلامية في العالم العربي. كان هؤلاء الثلاثة يلتقون مساءً بانتظام في مقهى يدعى بالفرنسية «بدون هموم (sans souci)».

ولا أزال أتذكر إحدى تلاعباتهم اللفظية. وهي تتعلق بشيخٍ زميلٍ للبشري في الأستاذية في الأزهر، إلا أنه لم تكن له أي صلة مع هذا الثلاثي. وقد حضر في إحدى تلك الأمسيات كي يرى ماذا يجري. وحيث إنه لم يستطع كبح جماح فضوله، طلب أن يُوَضَّح له معنى الحرفين المسجلين على زجاجة الكونياك التي كانوا يحتسونها أي: x.o. قد لا يعلم القارئ أن بعض سور القرآن الكريم تبدأ ببعض الأحرف من مثل «أ ل م» ... إلخ، ليس لهذه الأحرف أي معنى، إلا أنها دفعت براعة العديد من المفسرين كي يجدوا لها معنى. وحيث إنه لا يوجد تفسير أفضل من تقريب المجهول إلى المعلوم، فلم يجد البشري أفضل من إحالة زميله الشيخ الورع، إلى سلسلة الأحرف التي تفتتح بعض سور القرآن. ولقد تضمنت هذه المقاربة شيئًا من التجديف [الكفر]: إذ كان ذلك بمثابة قيام البشري بصب الكونياك على القرآن الكريم. إلا أن المتعة التي كان يشعر بها الناس في ذلك العصر لهذه المقارنات الضمنية الفكاهية، كانت تجعلهم

يصفحون عن طيب خاطر عن إساءة الأدب أو التجديف. وقد رويت مؤخرًا هذه الواقعة في اجتماع حضره عدد هام من الصحافيين العرب. ولكن لم يجرؤ أيٌّ منهم على نشرها، خوفًا من رد فعل الجمهور.

شكّل أبي وبعض من أصدقائه جماعة من هذا الطراز. وحدث لي يومًا، وكانت سنّي عندها ما بين العاشرة والثانية عشرة، أن رافقتهم خلال عودتهم إلى المنزل، عند الظهيرة. كان الطقس شديد الحرارة. وخطرت لأحدهم فكرة فتح مظلته، كي يستظل من شمس الظهيرة. عبّر شخص آخر من بينهم عن ترحيبه بهذه الفكرة من خلال لفظة أطلقت ضحكة مدوية بينهم جميعًا. وهو ما أوقعني في الحيرة، إذ لم أدرك سبب هذا الضحك. وبعد لحظة، تمكنت من معرفة أن اللفظة المثيرة للضحك تحيل إلى جذر من ثلاثة أحرف يجمع في المصرية الدارجة كلًا من معنى الظل والضلال(*). ما أتاح التعبير بذلك عن شكر ملتبس: ما بين توفير الظل للمجموعة، ودفعها للضلال. فإذا كان هناك من يعتقد أن كلمةً سُمعت في سن الحداثة يمكن أن تصبغ كل وجود الذات، فإنني أصدّقه عن طيب خاطر.

ليس المرء بحاجة إلى إعداد لساني، ولا حتى فلسفي أو تحليلي نفسي، كي يتلاعب لفظيًّا بالكلمات من باب الدعابة. ما أردت قوله ببساطة هو أن هذه التلاعبات اللفظية كانت تشكّل ملح المجتمع المصري حينها، أي مجتمع العشرينات والثلاثينات. ولم تصبح اللغة

(*) روى لي المؤلف هذه الطرفة. فذكر أن أحد أفراد الجماعة قال لصاحب المظلة، ضلّنا (يا فلان) بدلًا من أن يقول له ظلنا، في نوع من التلاعب اللفظي ما بين ظلّل وضلّل الشائع في النكات المصرية العفوية.

موضوع تفكيري المقصود إلا خلال دراستي للفلسفة في جامعة الإسكندرية. كان أستاذي في تاريخ الفلسفة اليونانية، هو يوسف كرم، الذي تابع جل دراساته في الجامعة اليسوعية في باريس. وقد احتفظت من دراستي معه بالانطباع أن كل ما أنتجه الفكر خارجًا عن الأطر التي رسمها أرسطو والقديس توما (الأكويني)، في نظره، مجرد ضلال عن الطريق الصحيحة. إذ بالنسبة إليه لم يكن هناك ما هو أكثر استهجانًا من الاعتقاد أن الكَلِم يصنع الكائن، في حين أنه الضليع في الفلسفة والكلام.

وقد درَّسنا الدكتور زيور التحليل النفسي، في الفترة ذاتها. إذ عاد إلى مصر، بسبب الحرب، بعد إنهاء دراسته في الطب وبدء تحليله النفسي مع لافورغ (Laforgue)، في باريس. كان كتابه المفضل **سيكوباثولوجية الحياة اليومية** لفرويد، الذي كان يشرحه ويعلّق عليه من خلال محاولة إعطائنا أمثلة عربية، متفاوتة في تطابقها مع أمثلة فرويد. وقد أثّر بي أحد هذه الأمثلة. ويتعلق بامرأة شابة لم تستطع تذكُّر اسم البلد الذي أمضت فيه شهر العسل في اللحظة التي كانت تريد فيها أن تتكلم عن ذلك. كانت **البوسنة** هي تلك البلد، وهي لفظة يمكن أن تعني للأذن العربية المصرية دعوة إلى التقبيل [بوسني]. وهو ما يتركنا فاغري الفم إزاء التباسات اللسان. وبصدد المسؤوليات الأرسطية للغة، يمكن التساؤل ما إذا كان لساننا العربي موضوعًا للتعبير عن الكينونة، أو للتندر عليها.

أما معلمي الثالث، فكان د. عفيفي، وهو من **خريجي كمبردج المشهود لهم**. ووضع أطروحته عن المتصوف العربي الشهير محيي الدين ابن عربي، بإشراف الأستاذ نيكولسون (Nicholson)،

الذي تزوج ابنته في ما بعد. وكان على وجه الخصوص، مأخوذًا براسل [برتراند راسل] (Russell)، ومشكلاته الفلسفية على وجه التحديد، التي درسناها معه ما يقرب من عام. ومع أنه ربما بدأ دراسته قبل العام 1929، وهي السنة التي تسجل بداية تدريس فتغنشتاين [لفلسفة المنهج] وكان على إلمام بالتحول اللساني الذي بدأت تباشيره في تلك الفترة، والذي تعرّفنا إليه من خلال أحد ممثليه المرموقين. إذ أتى جون ويزدام (John Wisdom) في الواقع، للتعليم في جامعة الإسكندرية خلال فصل أو فصلين عند نهاية الحرب. وهكذا إضافةً إلى القضايا الصادقة، والقضايا الكاذبة، بدأنا نسمع الكلام عن فئة ثالثة: أي تلك القضايا المجردة من المعنى.

وبمقدار اقتراب الحرب من نهايتها، كانت الجامعة تحضّر للمستقبل، بإحصاء التلاميذ المؤهلين لمتابعة دراستهم في الخارج، وتلبية احتياجاتها من المدرسين. تناسبت مخططات الدكتور عفيفي تجاهي مع أفضل ما كان بمقدوري أن أتمناه. إذ فكّر بتسجيلي في كمبردج لتحضير الدكتوراه في المنطق الشكلي. إلا أن مكتب البعثات المسؤول عن الاتصال بالجامعات الأجنبية، والذي كان يتعين عليه القيام بإجراءات تسجيلي، لم يتمكن من الحصول على جواب من كمبردج. ولم نفهم سبب ذلك، إلا بعد انقضاء عدة شهور من الانتظار، بعد نهاية الحرب. إذ أعطت كبريات الجامعات البريطانية الأفضلية المطلقة لقبول الشبان البريطانيين الذين شاركوا في الحرب، وبالتالي فانتظاري كان يمكن أن يطول إلى ما لا نهاية. وفي المقابل، لم يكن التسجيل في السوربون يطرح أي مشكلة.

فلماذا لا يتم اختيار باريس؟ ذلك أن كلًّا من لالاند (Lalande)، وبريهييه (Bréhier)، وخصوصًا كواريه (Koyré) قد عَلَّموا في جامعة القاهرة، وكانت أسماؤهم ما زالت بـارزة. وقد تابعت من جهتي مقرر الفلسفة العامة مع الدكتور نجيب بلدي، وهو سوربوني عتيق، كغالبية أساتذة الجامعات المصرية: وكان إلمامه واسعًا بأعمال كلٍّ من باشلار (Bachelard) وبواريه (Poirier) اللذين كان يكن لهما تقديرًا كبيرًا. وباعتباري أقدر رأيه بالموضوع، بدا لي اقتراح مدير مكتب المبتعثين يستحق الدراسة. ولم يستمر ترددي طويلًا، خصوصًا أن العاصمة الفرنسية كانت، في المحصلة، أقرب إلى كمبردج من الإسكندرية.

وصلت إلى باريس في أوائل كانون الثاني/ يناير 1946، وقابلت بعد عدة أيام الملحق الثقافي المصري، الذي أكد لي بشدة، أنه من المستحسن، بل من الضروري، بغية تحضير أطروحة دكتوراه دولة، أن أنـال الليسانس أولًا. وهكذا تسجلت في السوربون، وبدأت حضور المقررات والأعمال التطبيقية، كي يتبين لي بسرعة بأننا نذهب إلى السوربون كما نذهب للتسوق. نأخذ فيها ما نحتاج إليه للامتحانات، بدون أن يكون لنا صلة مع السيد لو سان (Le Senne) أو السيد إيتيان سوريو (Étienne Souriau)، أكثر مما لنا صلة ببائع الجبن. وفي المقابل كانت العلاقات مع الطلاب الآخرين متعددة، وسهلة، خصوصًا أن الرفاق الشيوعيين والكاثوليك كانوا يقومون بجهود مشهودة لاستقطاب غير الحزبيين، ولا سيما من العالم الثالث. إلا أن حواراتنا لم يكن لها أي صلة بما كنا نسمعه في المدرجات؛ إذ كان لها بالأحرى طابع سياسي واجتماعي. في تلك

الفترة عثرت من جديد على صديق مصري هو الدكتور حسن ظاظا الذي قام بدراساته باللغة الساميّة ما بين القدس والقاهرة، متتلمذًا على المستشرق الكبير كراوس. كان ظاظا يحضّر أطروحة دكتوراه عن القَسَم عند الساميين، بإشراف الأستاذ دهورم (Dhorme). وقد أعلمني أنه تعرّف لتوه على امرأة من الناجين من معسكرات الاعتقال. تلك كانت أول مرة أسمع فيها عن سياسة إبادة الشعب اليهودي. أذكر ذلك بالمناسبة، لأنه يبدو غير معقول في أيامنا. وبالطبع كانت ذكرياتي ما زالت حية عن حريق الرايشتاغ وعن ليل البلور. بالنسبة إلينا نحن طلاب القاهرة والإسكندرية المنحازين إجمالًا إلى ماركس، كانت النازية هي ما يقول إنها كذلك: دكتاتورية عدوة للثقافة، ومصممة على إشعال الحرب. إلا أننا كنا نجهل تمامًا ما كان يحاك في أوروبا، بالرغم من تعدُّد نشرات الأخبار التي كنا نسمعها يوميًّا وبلغات متعددة. كانت آني، التي قدّمها لي ظاظا بعد عدة أيام من كلامه عنها، بالنسبة إليَّ، أول برهان حي أو باقٍ على قيد الحياة [عما كان يحاك].

باختصار، لم يكن لباريس جامعة تتوقف عليها حياة المدينة. وإنّما على العكس، كانت مدينة تدور الحياة فيها خارج الجامعة. وفوق ذلك، كان بالإمكان مشاهدة مسرحية كل يوم تقريبًا، أو الاستماع إلى حفلة موسيقية، وهو ما يمكن أن يُعتبر بمثابة الحدث الكبير بالنسبة إلى مدينة مثل الإسكندرية. وذلك إضافة إلى الأنشطة الدورية لأوبرا روما، أو **فرقة فلسطين السمفونية**. ولم تتأخر النتيجة بالظهور، بمعنى أنني ما عدت أجد مطلقًا شروط العمل الملائمة التي تتوقف عليها تعبئة طاقاتي الجامعية. أصبحت هذه العطالة في النهاية

سببًا جديًّا للقلق، فتحدثت بشأنه مع الدكتور زيور الذي رجع إلى فرنسا لمتابعة أبحاثه في الطب السيكوسوماتي [النفسي الجسدي]. وقد نصحني بشدة أن أباشر تحليلًا نفسيًّا. وحيث إنه كان يعرف جيدًا أسماء أعضاء الجمعية الباريسية للتحليل النفسي، أعطاني اسم الدكتور مارك شلومبرغر (Schlumberger)، الذي سرعان ما ذهبت لاستشارته. ابتدأ تحليلي معه في أواخر نيسان/ أبريل 1946.

كان دكتور شلومبرغر رجلًا ذا ميول أدبية بارزة. ولأعمال جويس مكانة بارزة في مكتبته، كما أنه أعلمني بالمناسبة بأسماء مؤلفين عديدين ممن سارعت كذلك إلى قراءتهم، من أمثال: كينو، وجوهاندو، وبلانسو، وليريس ... إلخ. خلال تحليلي معه، لم يَدَّعِ مطلقًا إعلامي عن المعاني الصارخة، أو عن الهوامات التي كان لاوعيي يحفل بها. وبدون أن أقدّر تمامًا عمق سيطرتها الخفية ومداها، وهي مهمة تبدو لي صعبة التحقيق جدًا حتى في أثناء التحليل، تعرّفتُ إلى هوامين، من خلال أحلام مستنسخة من أقوال شائعة كنت أجهلها تمامًا. وكان شلومبرغر، الذي كانت هذه الأحلام موجهة إليه كما يبدو، هو من أعلمني، بشيء من الدهشة، عن طابع الانتحال المتخيل حلميًّا المميز لها.

إذا كان هناك من أمر يصدق على الدوام خلال نشاطي التحليلي، فهو التالي: موافقة المُحَلِّل المباشرة على كل تأويل يستشهد باللغة. وقد أضيفُ أن شلومبرغر كان من الفطنة بحيث يعرف أن الهوام يجد إشباعه حيث يستطيع ذلك. وأحياناً يكون هذا الإشباع أكثر احتمالًا في التأويل الذي يقدمه المُحَلِّل عن المادة التي يرويها، مما هو في هذه المادة ذاتها. والطريقة الأكثر «كلاسيكية» لزعزعة قناعة

المُحَلَّل تتمثل في حفاظه على الصمت. إلا أن شلومبرغر لا يتردد في أن يجعلك تلاحظ، بالمناسبة، أن التأويل الذي تقول به لرمز ما لا يساوي ألبتة أكثر من التأويل المعاكس تمامًا. وكذلك فهو يلتقط بلباقة نادرة كل فرصة تتاح له، كي يجعلك تشعر أنك حين توجّه كلامك إليه، فأنت تخطئ باستهداف الشخص المطلوب.

استمرّ تحليلي معه ثلاث سنوات، وخلال السنة الثالثة بدأت حضور المحاضرات العلمية للجمعية الباريسية للتحليل النفسي (SPP)، حيث كان لاكان غالبًا ما يأخذ الكلام. قرأت مقالته عن العُقَد الأسرية، وفيها يؤكد، لأول مرة، كما يبدو لي، الوظيفة المعيارية للأب. في العام 1949، حضرت محاضرة قدّمها عن اللغة في مستشفى سانت-آن، قسم الدكتور هنري آي (Henry Ey). ولم أحتفظ منها بشيء يمكن تذكّره، إلا أن هذه المحاضرة كانت ذات طابع فلسفي لا شك فيه. في تلك الفترة، كان لاكان قد أصبح شخصية معروفة بالنسبة إلى الفلاسفة، إذ أشار باشلار إلى «طبيب عقلي شاب ليست له الشهرة التي يستحقها، وهو جاك لاكان». خلال تلك السنة ذاتها طلبت أن يُعتبر تحليلي بمثابة تحليل تعليمي. وكان تأثير د. زيور لا مراء فيه في هذا الصدد. ومع ذلك، أعتقد أن هذا التأثير كان سيظل بدون نتيجة، فيما لو اتّبعَ مُحللي طرائق مماثلة لتلك التي يبشّر بها معلمون آخرون أجريت معهم لاحقًا تحليلات تحت إشراف. في الحقيقة، كان شلومبرغر لاكاني النزعة بدون قصد منه، وممّا لا شك فيه أنه وفر شيئًا من الانسجام والاستمرارية في إعدادي.

وإذا كان تحليلي قد انتهى في ختام الثلاث سنوات، فذلك راجع إلى شعوري بأن الاستمرار فيه لن يوصلني بعيدًا. وحدث لي أن

طرحت على شلومبرغر، في نهاية إحدى الجلسات، السؤال حول ما يمكن أن يصبح الأب عند انتهاء التحليل، فأجابني من خلال مجاز واضح السرعة، يحمل معنى زوالـه، بل حتى انحلاله. وقد يكون قصد بذلك أن الأب لا يعود يمارس تأثيراته المهدِّدة على غرار أحكام الأنا الأعلى القاسي. إلا أن ذلك لم يمنع أن يبدو لي هذا الجواب مفرط «التبسيط»، بحيث إنه لم يرضِني. وبدون أن يكون لديّ أي سبيل كي أحكم ما إذا كانت هذه الفكرة صحيحة أم خاطئة، يبدو لي أحيانًا أنني اخترت مهنة التحليل، مع كل ما تضمّنه ذلك من تغيير في مجرى حياتي، لأنني أردت أن أجيب بنفسي عن هذا السؤال ذاته.

ولكن كيف أنكر أنني لم أفهم شيئًا بالتحديد، فيما لو كان محللي قد أعطاني الجواب الذي توصلت أخيرًا إلى تبنّيه بعد عدة عقود؟ في الواقع، أنا أتبنى الموقف القائل، بأن الأب الرمزي يشكّل المبدأ السببي الذي بدونه لا وصول ممكنًا إلى مقر نقصان الكينونة الـ (désêtre) الذي نتشارك فيه جميعًا. وإذا كان يتعين عليَّ الآن، أن أتخيل كيف تصور هو الأمر من ناحيته، فأنا أراهن أنه اعتبر عن حق، أنه قد أتم واجبه على خير وجه.

كان التحليل يعتبر تعليميًّا منذ اللحظة التي يصبح فيها المُحَلِّل مقتنعًا أن المُحَلَّل قد أنجز ما يكفي من المسار كي يقتنع هو ذاته بوجود اللاوعي. نحن هنا في الواقع، بصدد المحك العملي الوحيد الذي يبقى عمومًا ساري المفعول حتى الآن. إذ لا يُطلَب إلى مرشح ينوي الانخراط في تحليل تحت إشراف، ما إذا كان قد تجاوز هوامه الأساسي، أو إذا تقبّل حقيقته الفانية. ولكن يمكننا أن

نطلب منه أن يقول شيئًا يبرهن على أنه مُحَلِّل، أي شيء يبيّن إدراكه لواقعية اللاوعي.

وحيث إنني حصلت على الترخيص ببدء تحليل تحت إشراف، بعد المقابلات التي أجراها معي كلٌّ من ساشا ناخت (Sacha Nacht)، وبوفيه (Bouvet)، والأميرة ماري بونابرت (Bonaparte Marie)، الذين كانوا يشكّلون الأعضاء الثلاثة للجنة التعليم في ذلك الحين، فقد قدمت طلبي للاكان. ووافق على ذلك. لكن بما أنه لم يحدّد تمامًا أي ساعة يمكن أن يخصصها لي، تركته على وعد أن يخبرني بذلك لاحقًا. وما لبثتُ أن باشرت بتحليل عامل شابّ، أرسله لي بيير مارتي (Pierre Martie)، وبقيت هكذا عدة أسابيع، بدون الحصول على الموعد المنتظر. وعندها هاتفت لاكان لأقول له بأنني قد أنجزت أكثر من اثنتي عشرة جلسة إلى الآن. ولم يتأخر جوابه إذ قال: «احضر حالًا».

كقاعدة عامة، في تلك الفترة، وأتصور أنه لا يزال معمولًا بها حتى الآن، يتمثل طلب الإشراف، في أن تطلب إلى مُحَلِّل تعليمي (didacticien) أن يعلّمك كيف تدير تحليلًا «بطريقة صحيحة». ومن خلال تعليمك «كيف تدير التحليل»، فإنه بالتالي يعلمك كيف يعمل هو ذاته. ولقد كان لاكان استثناءً، مع أنه قرأ بالتأكيد لكلٍّ من القديس أوغسطينوس، والقديس توما كيفية التعليم، فضلًا عن مانون (Ménon). إذ إنه لم يدّعِ تعليمي «كيف أحلل»، وإنّما أبقى أيضًا أساليبه في التصرف خارج دائرة الضوء. وعندما قابلت أعضاء اللجنة المعينة من الرابطة الدولية للتحليل النفسي بغية دراسة طلب الانتساب إلى الجمعية الفرنسية (سنرى لاحقًا كيف أسِّست)،

استجوبوني حول هذه النقطة تحديدًا. فقد طلبوا معرفة رأيي بطرائق لاكان. وأجبتهم بأني لا أعرف شيئًا عنها. وكانت تلك هي الحقيقة بعينها. ومع ذلك، بدا لهم جوابي أكثر من فضيحة. وفي خضمّ دهشتهم، استجوبوني قائلين «ولكن كيف؟ فأنت **محلِّل مدرب!**». رددت عليهم قائلًا: كنت أشرف على مُحَلِّلَيْنِ كانا يُحَلّلان مع لاكان، ووجدت عملهما ملائمًا تمامًا. ويبدو لي، أن هذا الجواب، أدى إلى زيادة قناعتهم بأنهم بصدد شخص عديم الكفاءة، وقد تم تدجينه.

والمدهش في الأمر هو أن ذلك المعلم، الذي لم أشعر عنده في أي لحظة، بتدخُّل رغبته في تعليمي، ولا في نقل أي شيء إليّ، هو أكثر من أتاح لي أن أتعلم ما استطعت تعلُّمه في قضايا التحليل. ولقد أكد لاكان أنه لم يتكلم قَطّ في موضوع إعداد المحللين، وإنّما هو ركز كلامه على تكوينات اللاوعي. وليس هناك أسهل من العثور على العديد من المراجع التي تثبت العكس تحديدًا. إلا أن تأكيده يبقى صحيحًا في الأساس. صحيح أنه اعتبرني بمثابة تلميذه. إلا أن قاعدته الذهبية في مجال الإعداد، كانت تتمثل في وضع الرغبة في الإعداد بين قوسين [تعليق هذه الرغبة]. كان إعدادي بدون أن أدري، درسًا في رغبة المُحلِّل، أو بشكل أدق درسًا في معنى «حياده» [حياد المحلِّل].

هكذا نرى الاختلال الذي تضمنته طلبات التحليل تحت إشراف التي يُعرَب عنها أحيانًا، والتي كانت مدفوعة بالرغبة الوحيدة لدى الممارس في أن يعرف ماذا كان «لاكان ليفعل» في هذه الوضعية أو تلك، برأي المشرف. وهو ما كان ليوقع هذا

المشرف، بدون أن يدري، في وضعية مدعاة للسخرية. وهي مثيرة للسخرية، بقدر وضعية اللاعب، في لعبة المفرد والمزدوج، الذي اعتقد أن بإمكانه معرفة عدد حبات الفستق التي يخفيها خصمه في يده، من خلال تقليد تعبيرات هذا الخصم غير اللفظية بأفضل ما يمكنه. وبالإمكان اعتبار أن تعليم لاكان قد أنزل نظرية التماهي بالمحلِّل، باعتبارها نهاية التحليل، عن عرشها. وكونه قد انتهى، مع ذلك، بتفضيل هوام التماهي بالمعلم، بمثابة غاية الكينونة التحليلية، لا يشكّل بالتالي المفارقة الأقل قسوة، في الإرث اللاكاني.

ولكن لنبقَ عند المفارقة المتعلقة بتجربتي. كيف يمكن أن نكون قد تعلّمنا كل شيء على يدي معلم لم يُرِد قَطّ أن يعلّمك شيئًا محددًا بشكل خاص، إذ إن أقل ما يحق للمحلِّل التعليمي توقُّعه من مرشح معيّن - وهو شيء من البساطة بحيث ينساه الجميع - هو أن يكون هذا المرشح راغبًا في تعلُّم شيء ما من التجربة التي انخرط فيها. وهي رغبة يكون سؤالها شكل التعبير الأكثر بدائية. هنا، أجاب المعلم. أعطي مثلًا: حين رويت له هوامًا من أول مُحَلِّل كنت أعالجه، ويتمثل في علاقة امتصاص العضو الذكري لشخص مجهول كان حاضرًا هناك، تساءلت عما إذا كان هذا الشخص المجهول هو المحلِّل ذاته. فما كان من لاكان إلا أن لفت نظري إلى أنني لم أكن وحيدًا في غرفة العيادة، وأضاف قائلًا: «هناك هو أيضًا [المُحَلِّل]». كان هذا الجواب بمثابة نقطة الاستهداف التي أتاحت لي قياس مدى عمق القوة الغلمية [إيروتيك]، التي تربط الذات بصورة جسدها نفسه، والتي تجعل مني خزانًا ليبيديًا.

كان هذا المُحَلِّل يعمل في ورشة متخصصة في نجارة العربات. وقد لا تكون هذه المهنة عديمة الصلة مع جنسانيته، التي احتفظت بآثار الرقة التي كان يشعر بها في النظر إلى ملابس الأطفال من ماركة القارب الصغير. في أي حال، توصّل، في إحدى هذه الجلسات، إلى أن يكلمني عن زيارة قام بها ابن رب عمله إلى الورشة. وأتذكر تمامًا ذهولي إزاء قوة الحقد بدون حدود الذي اجتاحه عندئذ. لدرجة تحوّل معها إلى حالة شبه تنويمية مغناطيسية، حيث لم يعد يسمع سوى وصف ابن رب العمل هذا، ساردًا كل تفاصيل مظهر هذا اللوطي السلبي، في مشيته السفيهة، وحتى في الأزرار المذهبة لكمي قميصه. ثم انهار فجأة قائلًا: «وكأنني استمنيت لتوي».

على أن هذا المُحَلِّل كان يعاني عقدةً أخويةً مستعصية، تتيح القول بفرضية الخطأ في الأشخاص، أي إن ابن رب العمل يمثّل الأخ. إلا أن هذه الفرضية، ولو كانت مقبولة من المدرسة، فلقد كانت بلا شك مفرطة الغباء بالنظر إلى المادة التي تمت روايتها. حتى إنها [الفرضية] تضمنت جرعة كبيرة من التنكر لما يشكّل السمة الأكثر حيوية لهذه الحالة، وبحيث امتعض لاكان منها. وتعيّن عليه أن يعلمني مرة واحدة على الأقل، أنه يجدر بي أن أتوقف عند الجملة التي اختتم بها المُحَلِّل روايته. كان ذلك درسًا بليغًا: فتعبئة الطاقة الليبيدية ذاتها يمكن أن تتخذ طابع الحقد أو الحب، على حد سواء.

إذا كنت قد تعلمتُ أي شيء عن أسلوب لاكان في إدارة تحليلاته، فلقد كان ذلك من خلال طرائق غير مباشرة. كان مُحَلَّلي

الثاني شاب سبق أن استشار لاكان في مستشفى سانت-آن، فأرسله إلي. بدأ تحليله بشكل مميز جدًا. وإذ لاحظت ذلك، سألني لاكان إذا كنت أعرف السبب. فأجبته أن ذلك عائد بلا شك إلى أن الأمر يتعلق بمُحَلَّل أرسله لاكان إليّ. وهو جواب استحقيت عليه مجاملة «لكوني متنبهًا لحركاتي الذاتية». ولكن في ما بعد، أتت فترة بدأ التحليل فيها يغرق في رتابة كاملة. عندها توجه المُحَلَّل من جديد إلى لاكان شاكيًا من أن محلِّله لا يعطيه أي أصداء عمّا يقوله. ثم عاد إليّ حاملًا جواب الدكتور لاكان التالي: «بأنه [المُحَلَّل] ربما لا يقول ما يجدر به قوله كي يتلقى صدى عنه!» وهو جواب أدى بي إلى التساؤل عمّا يمكن أن يعنيه قول لاكان هذا، بالنسبة إلى مُحَلِّل سوى أنه يبدي «لباقة»، إن لم يكن بالأحرى يتصف بذهن جدلي فطن.

كان هذا المُحَلَّل ممثلًا تجاريًا. وكان يعاني رهابَ وسائل النقل، ولا يدخل الهدوء إلى نفسه إلا عندما يقود سيارته الخاصة. كانت الدمغة التي تطبع علاقاته الاجتماعية - التي تقتصر عمليًا على الرباعي المكون منه هو ذاته، وزوجته، وصهره وأخت زوجته - تتمثل في الغثيان الذي ينتابه أحيانًا. وخصوصًا عندما يتعيّن عليه أكل «أطعمة حية» من مثل المحار. وبالمناسبة كان الغثيان الذي ينتابه، كما يوحي به وصف سارتر الشهير، يتمثل في ما أسماه لاكان «مؤشرًا» إلى سحب التوظيف الليبيدي من الموضوع. وهو سحب يجعله يبدو في ماديته الفجة، بمثابة مجرد كائن حاضر هنا، بشكل شبه اقتحامي - وهو ما لا يلغي ارتباطه، لدى المُحَلَّل، بهوام افتراس كان موضوعه أباه الغائب.

تمثلت السمة المحيرة لهذا التحليل في التعارض ما بين الآثار الضارة لأنا أعلى مفرط القسوة، وكون هذا المُحَلَّل ليس لديه أدنى ذكرى عن أبيه ـ الذي يُفترض بهذا الأنا الأعلى أن يكون وريثه [الناتج منه]. توفيت أم هذا المُحَلَّل عندما كان عمره بالكاد سنتين ونصف السنة، وسرعان ما اختفى أبوه من عالمه، تاركًا لجدته أمر العناية بتربيته. ولم يره أبوه بعد ذلك. كنا عندها في أوائل العام 1951، عندما بدأ لاكان تقديم حلقته الدراسية. وكانت أول مفاجأة قدّمها لنا تحديدًا، تتمثل في تمييزه ما بين الأب الرمزي والأب الخيالي والأب الواقعي. وهو ما قدّم البرهان، على أن مشكلة نفسية ما مستعصية على الحل، لا تكتسب صفتها هذه إلا مما يسميه لاكان «قصور الاختراع»، وتتلخص هذه الكفاءة في معرفة كيفية الاستفادة من كل شيء، وحتى الاستفادة من تعذّر أي حل.

لقد اعتبرت لاكان، وما زلت، بمثابة معلم. ولا يقتصر ذلك، على ما تعلمته منه بوصفه محلِّلًا ـ وهو مجال، لم يتكلم قَطّ عنه باعتباره رجلًا متمكنًا من علمه. وقد صادفني، خلال حياتي، أن سمعت من بعض الأشخاص، وأحيانًا من المقربين جدًا مني، كلامًا أصبحت بعده غير ما كنت عليه قبله. وكان كل هذا الكلام من النوع الذي يقضي على بعض أنواع التعامي عند المستمع. وسمعت من لاكان العديد من مثل هذا الكلام. يحضرني بالمناسبة مثال خاص على وجه التحديد.

كنت، في العام 1953، أحضّر عودتي استعدادًا لعملي في إحدى الجامعات المصرية. أطلعني د. زيور على المسؤوليات

التي كان ينوي إسنادها إلـيّ، والتي كانت تبدو لي حملًا ثقيلًا. تكلمت مع لاكـان عن الموضوع بلهجة يمتزج فيها الاحتجاج بالشكوى. قـال لي بكل بساطة: «لا ترفض ما يُعرض عليك». أطلق هذا الجواب إعادة نظر بموقفي من هذا العرض. وأجمل ما في الأمر أن لاكان قال لي ما قاله، بدون أن يعرف مسبقًا شيئًا عن مرحلة طفولتي التي يعود إليها الفضل في تكوين الوضع الذي كنت عليه بالمناسبة. وهي الوضعية التي حـددت، إلى حينه، مواقفي في مجال العرض والطلب. يتعين علينا الاعتقاد أنه إذا كان التذكُّر لا يشرح البنية، إلا أن ملامسة هذه البنية بمقدورها فعلًا تيسير إعادة التذكر.

خـلال لقاء حـدث في العام 1968 عند جيني وبـول لوموان (Lemoine)، حضره لاكان فجأة، سألته لوس إيريغاري ما إذا كان يكنّ بعض الازدراء للرجال. فأجابها أن ازدراءه كان أقل بما لا يقاس من ازدراء فرويد لهم. ليس لدي ما أقوله بهذا الصدد. إلا أنني واثق بالمقابل، أنه بالنسبة إلى لاكان، ليس لأيّ شخص من وزن سوى ما يعطيه إياه كلامه. ومما لا شك فيه، أن لاكان اعتبرني من ضمن تلاميذه، بمن فيهم أولئك الذين دعاهم شخصيًّا لحضور حلقته الدراسية، بسبب التقدير الذي أكنّه له ولشخصه. أقول «شخصيًّا» لأن تعليمه لم يكن، حسب علمي، مدرجًا في برامج الجمعية الباريسية للتحليل النفسي (SPP). ولم تكن علاقة المعلم ـ التلميذ هذه تتصف بأي نوع من التبعية التي تتجلى في تعابير: **لاكان قال،** كما تتجلى في الاعتقاد الحماسي بأن تكون محلِّلًا، لا يعدو كونك متخصصًا بلاكان، أو بتوالي أطوار مسيرة لاكان. كما أننا لا نرى

كيف أن علاقة المعلم ـ التلميذ هذه تستدعي التضحية بمقدار ما من الأصالة الشخصية. في الواقع لا يمكننا إلا أن نتمنى لأيّ كان يظن أنه يمتلك بعضًا من هذه الأصالة أن يكون على مستوى ادعائه. إننا بالأحرى، بصدد اختيار شخصي محض، تقاس عواقبه على مصيره، بالتقارب الذي أقامه لاكان ذاته بين صيغة هذا الخيار، والصيغة التي تحكم اختيار شريكة الحياة.

وفرت لي الحلقة الدراسية المقصودة في 3 شارع ليل، لأول مرة، فرصة التعرُّف إلى زملاء آخرين. منهم ديدييه أنزيو (Didier Anzieu)، ذلك الرجل الأكثر أخوةً وكرم عطاء من الرجال الذين عرفتهم في حياتي، والمأخوذ بمثل أعلى جامعي مفرط الحماسة، باعتباره الوريث العلمي لجانيه (Janet)، مما لم يكن يحلو للاكان على ما يبدو. ويضاف إليه كلٌّ من بييرون (Piéron) وغيّوم (Guillaume). وكذلك تعرّفتُ إلى سيرج لوكلير (Serge Leclaire) الذي تضاهي صداقته التي لا تتزعزع ذكاءه المتوقد؛ وهو يتميز بشغف فكري واسع المدى، يتساوى مع الحماسة التي يتلقى منها كل ما يبدو له جديرًا بأن يُقرَأ أو يُسْمَع. أما أوكتاف مانوني (Octave Mannoni)، فإن قريحته، ومزاجه المرح وذكاءه النقدي، قد أمست كلها مضرب الأمثال. تضافُر علم اللاهوت لدى لويس برنير (Louis Beirnaert) مع حسه السليم الملفت للأنظار جعل من آرائه مرجعًا للآخرين. آخرون كثر غابوا عن الدنيا، فقط صديقتي أندريه ليهمان (Andrée Lehmann) لا تزال تتابع المسيرة معي.

خلال السنة الثانية من الحلقة الدراسية، ما بين 1952 و 1953، اتخذ الخلاف ضمن الجمعية الباريسية للتحليل النفسي (SPP)

أبعادًا كبيرة بحيث لم يعد بالإمكان الامتناع عن الكلام عنه، حتى في أثناء الحلقة الدراسية. في تلك الفترة كنت في غاية البعد عن تقدير أهمية مسألة إعداد المحللين ومأسستها. وكانت لامبالاتي أكبر حجمًا، إذ إنني كنت قد بدأت إعداد البحث الذي كان يتعين عليَّ تقديمه إلى (SPP) بغية قبولي فيها، بمثابة عضو مشارك. كان إعـدادي ضمن هذه الجمعية قد أُنجز عمليًا (كـان ذلك قبل إنشاء المعهد). وخصوصًا، أنني كنت أعلم آنـذاك أن عليَّ أن أرجـع إلـى القاهرة في نهاية الـعـام. إلا أن ذكـرى جملة أطلقها لاكان، خلال تبادل الحديث حول كأس نبيذ قدّمه في نهاية الحلقة الدراسية بقيت عالقة في ذهني، إذ قال «سيأتي يوم يصلون فيه بسياراتهم وينتظرون عند باب حلقتي الدراسية». وكان يقصد بذلك كما يبدو ناخت وجماعته: سيرج ليبوفيسي (Serge Lebovici) وسوغي (Sauguet) وبيناسي (Benassy). وعلى رغـم طرافة هـذه الجملة التي تُـذكِّـر، بما لا شك فيه، بمحاضرات برغسون (Bergson) الشهيرة التي كانت كل باريس تَفد إليها، فإنها تضمنت شيئًا محيرًا. لم أتوقف عندها، في تلك اللحظة، إلا أنها خطرت على بالي من جديد عندما أصبحت حلقة لاكان الدراسية حدثًا باريسيًا بـارزًا. فإذا حكمنا عليها استنادًا إلى أثرها البدئي، يجب الاعتقاد بأن التلميذ كان يصعب عليه القبول بأن المعلم كان رجلًا يحرص على المجابهة.

انتهى النزاع في داخل الجمعية (SPP) بالوصول إلى تصويت على الثقة، وضع موضع التساؤل مسؤولية لاكان باعتباره رئيس الجمعَية. حدث هذا التصويت في حزيران/ يونيو 1953. وكانت

الغالبية ضد لاكـان. ومـا أن أعلِنت النتيجة، حتى بـادر لاغاش (Lagache) إلى إعلان قيام الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي (SFP) التي أسسها مع كلٍّ من مدام فافيز بوتونييه (Favez Boutonier)، وفرنسواز دولتو (Dolto). ولم أشارك في هذا التصويت، إذ لم أكن قد أصبحت بعد عضوًا مشاركًا. إلا أنني انتظرت نتائج هذا الاجتماع في الخارج، مع بعض الرفاق، وخصوصًا بيجول (Pujol)، الذي اعتبر، من جانبه، تأسيس (SFP) بمثابة انتصار يستقطب في رأيه، «كل الذين واللواتي كانوا يعملون بشكل جاد ضمن الجمعية الباريسية».

عُقد اجتماع مساء اليوم ذاته عند أسرة دولتو، ضم إضافة إلى الثلاثي المؤسس، كلًّا من لاكان وأعضاء الترويكا المقبلة المؤلفة من بيرييه ولوكلير وغرانوف (Granoff)، ولا أعرف ماذا كان دورهم في هذه المعمعة، إلا أنني أتصور أنهم كانوا على رأس المرشحين لعضوية الجمعية الباريسية (SPP) الذين احتجوا على النظام الأساسي للمعهد المقترح من قبل ساشا ناخت. ولم أكن مدعوًا إلى هذا الاجتماع. وأعتقد أنني أتذكر جيدًا أن فرانسوا بيرييه هو من أعلمني به، وطلب مني مرافقته. وكان بلا شك مدفوعًا في ذلك بفرط الحيوية السائدة. وإذا كنت قد توقفت عند هذه التفاصيل، فذلك بسبب واقعة تركتني في حيرة من أمري. إذ في الواقع، في خضم حوار كان وديًّا ومرتاحًا ولطيفًا، وضع حدًا لتوتر خانق، انتهز البروفسور لاغاش الفرصة للتأكيد، وكأن الأمر مفروغًا منه، على أن «قصة هذه الجلسات التحليلية ذات الخمس وعشرين دقيقة قد انتهت». بقي لاكان صامتًا. لم أستنتج منه في حينه أي نبوءة، وإنّما خطرت تلك الواقعة في بالي ثانية، في ما بعد.

استأنف لاكان حلقته الدراسية في مستشفى سانت ـآن، في إطار التعليم الذي توفره الجمعية الفرنسية (SFP). وقد توسع جمهور حضور حلقته. حضرت درسه الأول قبل مغادرتي إلى مصر في آخر عام 1953.

خلال إقامتي في مصر، اقتصرت علاقاتي بالجمعية الفرنسية (SFP) على تسديد رسوم الاشتراك، وقراءة مجلة **التحليل النفسي**، وهي مجلة الجمعية الجديدة، التي كنت أتلقاها. ومن ناحية ثانية، تعرفت إلى غريماس (Greimas) الذي كان يُدرِّس في جامعة الإسكندرية، كما كان بصدد صياغة أساسيات السينمطيقا البنيوية. وكان شديد الاهتمام بكتابات لاكان المتصلة باللغة، وقد نكون أمضينا مقدار الوقت ذاته في قراءة كلٍّ من **سلطة الحرف** و**دروس في اللسانيات العامة**. وكان يشاطرنا الاهتمام ذاته، زميل آخر هو شارل سانغيفان (Singevin)، الذي نشر مقالة **عن الواحد**، في منشورات سوي (Seuil). وحيث إنه كان يقضي عطلته الصيفية في فرنسا، لم يكن ينسى أن يحمل معه في عودته الكتابات الحديثة في البنيوية، وخصوصًا أعمال رولان بارت (Roland Barthes).

وكونّا جماعة، شارك فيها صديقان آخران. كانت أولاهما هيلد زالوشر (Hilde Zaloscher)، وهي مؤرخة للفن المسيحي في مصر، ومتخصصة في لوحات الفيوم. أتمت دراستها في جامعة فيينا، وبدون مساندتها، لم أكن لأتمكن أبدًا من التغلب على الصعوبات التي جابهتني في ترجمة كتاب **تفسير الأحلام** إلى العربية. كما ترجمنا معًا كتاب **موت دانتون** لبوشنر (Büchner)، ورواية قصيرة مترجمة إلى الألمانية، لكاتب روسي هو، إن لم أخطئ، أندرييف (Andreïev).

وقد تركتُ هذه الترجمات الأخيرة في مصر ولم أعثر عليها بعد ذلك.
أما خامس أعضاء جماعتنا فكان كريسّو ـ فرغي (Chrisso-Verghi)، وهو متخصص باللغة والأدب اليونانيّين القديمين وعالم رياضيات. كفاءته في الحساب، ومعرفته بأعمال كانتور (Cantor) لم تكونا موضع شك، إلا أن ذلك لم يمنعه من أن يعتبر كل ما اخترعه الرياضيون بعد إقليدس وإيدوكسوس، بمثابة سفسطة. دامت تجربة العمل ضمن جماعة الخمسة هذه، بدون زائد ـ واحد تبعًا لقول لاكان ـ طوال السنوات الخمس لإقامتي في مصر الناصرية. وبقيت بالنسبة إليّ تجربة فريدة، لم تتكرر، وذلك رغم انغماسي اللاحق في الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي (SFP)، وحتى بعدها في مدرسة باريس الفرويدية (EFP).

عدت إلى فرنسا في أوائل كانون الثاني/ يناير 1959. وكانت تلك سنة الحلقة الدراسية عن **الرغبة وتأويلها**. وكان أكثر ما يهمني تعويض الوقت الضائع، حيث لم أكن على عجلة من أمري للعودة إلى الممارسة التحليلية، بعد العمل الذي تابعته في مصر إلى حين عودتي مباشرة إلى فرنسا، وبالتالي اقترح عليَّ لاكان صيغة غير مسبوقة، تتمثل في «الإشراف النظري». وأستطيع القول إنني قرأت بإشرافه «الرسالة المسروقة» في نصها المكتوب، فشرح لي، والقلم في يده، ألغاز الزوائد والنواقص التي ترمز إلى الحضور والغياب، وذلك بصبر وأناة نادرين لا يمكنني إلا أن أهنئ نفسي على الحظوة بهما، وفيما عدا **سلطة الحرف** كانت الرسالة المسروقة هي نص لاكان الوحيد المكتوب الذي درسته بعمق. ذلك أن ذوقي في مجال الكتابة، كان ولا يزال أبعد ما يكون عن التقعر والغموض المميزين لأسلوب لاكان. وإلى الحد الذي تلقيت فيه شيئًا من المعرفة من

خلال عملي بإدارة لاكان، يمكنني القول إن تدرّبي مع لاكان كان شفاهيًّا بشكل بارز. وعلى سبيل المثال، حين طرحت عليه سؤالًا يتعلق بما كان بصدد قوله في حلقته الدراسية عن الرغبة وتأويلها، أجابني مبتسمًا: «لقد قلت إن الرغبة هي تأويلها». وقالها لي بنبرة تعني: لقد ذهبت إلى حد قول هذا. قادني هذا الجواب في النهاية - ولا أقول مباشرة في حينه - إلى أن ألمس لمس اليد ما يبدو لي أنه الواقع الأكثر موثوقية في التجربة التحليلية النفسية، أي إن **الرغبة تُعرَف من خلال الاعتراف الذي يمحضها إياه الآخر.**

الفصل الثاني

حلقة سانت-آن الدراسية
لاكان وتلامذته

يبدو لي أن علاقة لاكان بتلامذته تغيرت بمقدار ترسُّخ ثقته بأنه يقدِّم تعليمًا لا نظير له، ولا يقدَّر بثمن. وقد وصل به الحال إلى أن ينمّي خشية مماثلة لخشية فرويد، الذي كان يقلق لاحتمال زوال التحليل النفسي بعد موته. ويخطر في ذهني ذلك الوسواس الذي كان يراوده من أن يظل تعليمه «ذاك الصرح المهجور المدعو أعمالي»، كما سمعته منه أكثر من مرة، إذ لم يكن لديه ولي عهد، على غرار يونغ بالنسبة إلى فرويد. ولكنه كان يخاطب تلامذته على أنهم الناطقون باسمه وحاملو رسائله، وحتى بمثابة حوارييه ورسله.

خلال استقبال صغير في 3 شارع ليل، على شرف رومان جاكوبسون (Roman Jakobson)، قدّم له لاكان أحد تلامذته قائلًا: «هذا هو سان جان (القديس يوحنا) الخاص بي». وهو ما دعا اللساني اللامع إلى التذكير بالصعوبات التي كانوا يعانونها في القرون الوسطى، لإيجاد من يقبل تأدية دور يوضاس في مآسي آلام المسيح. بينما كانت خياراتهم بالنسبة إلى القديس يوحنا أكثر مما تُعد. لا يمكننا تصوُّر صدًى ساخرٍ أكثر وِدية، بصدد هذا التحليق الخطابي. كتب جاك ألان ميللر (JAM)(*)

(*) جاك ألان ميللر (Jacques-Alain Miller): هو محلل نفسي وصهر لاكان. وإليه ترك لاكان عهدة الحفاظ على تراث أعماله، والإشراف على نشرها.

أن لاكان رفض بشكل قاطع أن يعهد بنشر حلقاته الدراسية إلى أي من تلامذته قبل العام 1973. كان ذلك زعمًا مختلقًا. إذ كان لاكان، على العكس، سعيدًا في كل مرة يتولى فيها أحد تلامذته تقديم تقرير ولو كان متواضعًا عمّا كان يعلّمه. ولقد رأينا أكثر من واحد من هؤلاء، خصوصًا المرخصين من بينهم، ممن كان يراهن عليهم لهذه المهمة.

كل أولئك الذين أسعدهم الحظ بالاستماع إلى **أخلاقيات التحليل النفسي**، يتذكرون هذه الحلقة الدراسية باعتبارها حدثًا [بارزًا] في حياتهم. إذ لأول مرة، في تاريخ التحليل النفسي، استمعنا إلى من يتكلم عن موضوع **هو ليس بموضوع** على صعيد التمثلات، والتي تتحدد من خلالها، مع ذلك، الذات الراغبة. وهي ذاتٌ لا تتأكد، بما هي كذلك، إلا بمقدار تحرُّرها من سراب التمثلات التي تجيب عن دالات الطلب، والتي يخيل لهذه الذات من خلالها أنها تمسك مفاتيح متعة الآخر الكبير. وبما أنها كانت الحلقة الأولى التي حضرتها كاملة، بعد عودتي من مصر، وبما أني كنت أود أن أكون أكيدًا، من **استيعابي للمادة**، حررت عنها نسخة مكتوبة قدمتها للاكان. ولقد أطلع كلٌّ من سيرج لوكلير وبيير كوفمان (Kaufman) عليها، وحدثاني عنها بتعابير تنمّ عن الإطراء، إذا جاز لي القول. وعندما رأيت لاكان بعدها، قال لي إن السيدة لاكان قد ثمنت هذا العمل بدورها، وبأنه يبحث في إمكانية نشره. فقلت له، في هذه الحالة، يجدر إجراء مراجعة لها. فأجابني أنه يجب، على وجه الخصوص، عدم المساس «بنضارة الدفقة الأولى وحيويتها». هذا التعبير هو منه وليس مني أنا، وقد سمعته بلسانه من على عتبة شقته

خلال مغادرتي. ولم يكلمني عن ذلك لاحقًا، وإنّما بالنسبة إليّ، كان هذا العمل بمثابة أمر قد انقضى: أي إن هذا العمل كان مجرد تمرين مدرسي. وقد أثار، بعد مضي عدة سنوات، هذه القصة خلال كلامه عن أحدهم الذي أعدّ عن هذه الحلقة «نسخة مكتوبة لاستعماله الشخصي»، وأنه كان مستعدًا لنشره فيما لو أراد لاكان ذلك. كان هذا صحيحًا تمامًا.

في الحقيقة، كانت «الصحراء» بالأحرى، من جانب القاعة التي قدِّمت فيها هذه الحلقة، بالرغم من الحشد الذي حضرها. كان معدل أعمار الحضور للاستماع إلى لاكان، في تلك الفترة، بحدود الثلاثينات. ومعظمهم من أصحاب المسؤوليات الجامعية أو الدينية، فضلًا عن الآخرين الذين كانوا وقتها من الأسماء المعروفة في مجال النشر والإعلام. وكانت غالبية الحضور تمارس التحليل النفسي. كلهم اعترفوا بما حمله تعليم لاكان من جديد، وبآثاره المحفزة بشكل يفوق المعتاد. إلا أن كل واحد منهم لم يكن يستطيع أن يأخذ من هذا التعليم إلا ما يحتاج إليه منه في ممارسته. أو ما كان [من هذا التعليم] يتماشى مع فكر وإعداد ذهني متقدمين بالطبع، وسواء أكان حسن التوجه أم لا. موجز القول، لم يكن أيٌّ من المستمعين للاكان في مستشفى سانت-آن، يستطيع أن يبحث في تولّي مسؤولية النشر، الذي كان كما تدل الظواهر يشكّل مشروع حياة، وذلك رغم ثراء هذا التعليم الفائق، وإمكاناته الفكرية الواعدة.

أتصور أن غياب التجاوب الذي كان ينتظره لاكان من «طلابه» - الذين أصبحوا، كما رأينا، الناطقين باسمه، ورسله ومريديه - لم يمرّ

دون ترك آثار [تشغل البال] لدى لاكان ذاته. وهو ما زاد من حاجته لانتساب الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي (SFP) إلى الرابطة الدولية (IPA)، التي كانت تشكّل المجال الذي يتيح لمذهبه أن يعطي آثاره التجديدية، سواء على صعيد التحليل النفسي أو على صعيد المحللين.

يذهب تفكيري، خلال إثارة هذه الرغبة، إلى اجتماع يدعو إلى الغرابة تم خلال السنة الأخيرة من وجود الجمعية الفرنسية (SFP) في 1962_1963. ففي نهاية سلسلة مفاوضات طويلة ومراوغة، قدمت الرابطة الدولية قائمة من ثلاثة عشر شرطًا، يفرض آخرها شطب اسمي كلٍّ من جاك لاكان وفرنسواز دولتو من قائمة المحللين التعليميين، وقدمتها إلى ممثلي الجمعية الفرنسية (SFP) وهم كلٌّ من سيرج لوكلير وفلاديمير غرانوف وفرانسوا بيرييه الذين تجمعوا تحت مسمى الترويكا. وفي حين سرت الشائعات من كل نوع بصدد هذا الموضوع، دعا لاكان، الذي كان رئيس الجمعية الفرنسية لذلك العام، كل أعضائها المشاركين والتعليميين إلى الاجتماع. عُقد الاجتماع في مكتب منزله بحضور الترويكا، التي كان أعضاؤها يجلسون إلى جانبه. تلك كانت المرة الوحيدة التي أسمع لاكان فيها يدلي بخطاب أثار البلبلة لدى جمهوره.

بدأ كلامه بتنبيهنا إلى أننا لسنا هنا لتقديم اقتراحات، وإنّما للتعبير عن تمنيات. ثم وصف الجهد المشكور لرفاقنا المفاوضين، الذين حصلوا على شروط لا تتنافر في شيء مع مبادئنا الذاتية. وفي اللحظة التي كانوا يستعدون فيها للحاق بالطائرة للسفر إلى باريس، ظهر توركيه (Turquet) _ ويا للمفاجأة! كي ينقل إليهم الشرط الثالث عشر والأخير، وكأن الأمر بمثابة ملحق. تساءل لاكان «ماذا كنتم

تريدونهم أن يفعلوا؟». هل كنا نريدهم أن يؤجلوا سفرهم ويبقوا في لندن ويستأنفوا المفاوضات؟ لا أعتقد أنني كنت الوحيد الذي فكر: ولماذا لا يفعلون؟ إلا أنه كان من الواضح تمامًا أن هذا الخطاب كان بغرض فرض الصمت [على المجتمعين].

بعد مضي عدة دقائق، أخذ روبير غيسان (Robert Gessain)، الذي كان مدير متحف الإنسان، الكلام، كي يلاحظ أن أسباب طلب الرابطة الدولية شطب اسم لاكان من لائحة المحللين التعليميين معروفة. ولكن لماذا شطب اسم فرانسواز دولتو (Françoise Dolto)؟ لم يبدر أي جواب [من المجتمعين]. وحيث إن الصمت كان من الممكن أن يطول مع إحراج الجميع، خاطرت بالقول، حيث إننا موجودون هنا للتعبير عن أمنيات، أنتهز الفرصة للتعبير عن أمنيتين. تمثلت الأولى بأن يتم الانتساب إلى (IPA)، بدون استبعاد أحد. وتمثلت الثانية في أن يتبنى الجميع الأمنية الأولى. ابتسم الجميع، لأن الكل كان يعرف أن الأمنية الثانية كانت مسبقًا غير قابلة للتحقيق.

كان لهذا الاجتماع نتيجة سيئة بالنسبة إلى لاكان. إذ أعرف أن بعض الزملاء الذين كان يمكن أن يصوتوا ضد الشرط الثالث عشر، غيروا رأيهم لاحقًا، فقد قال لي أحدهم «لماذا تريدنا أن نصوت ضد الانتساب، في حين أن لاكان ذاته يتمسك به كثيرًا؟. في تقديري، كانت ثقة لاكان بسيرج لوكلير لا تتزعزع وفي محلها تمامًا. وأحب هذا الأخير، من جانبه، لاكان بصدق لا مثيل له. فلقد كان مفتونًا بالتجديد الأخلاقي للتحليل النفسي الذي قدّمه لاكان، والذي كان في الآن عينه، تجديدًا تحليليًّا نفسيًّا للأخلاقيات. ونظرًا إلى معرفته برغبة لاكان في العودة إلى حضن الرابطة الدولية، كان عاقدًا العزم

على الحصول على هذه النتيجة، وظل واثقًا من قدرته على إزالة هذه العقبة، حتى بعد إضافة الشرط الثالث عشر الذي أتى به توركيه «ديك الحبش» (المغرور) في الدقائق الأخيرة. وباختصار، راهن لاكان، في الخطاب الغريب الذي ألقاه علينا في هذا الاجتماع، على أمل لوكلير، الذي كان يمثّل كذلك أمله هو.

ولكن كان هذا الأمل في غير محله، لأن الرابطة الدولية تمسكت بشروطها كاملة، وجرى تصويت في قلب الجمعية الفرنسية (SFP)، أعطى الغالبية للانتساب. وهكذا تشكلت إدارة جديدة، بدون لاكان. دعا لوكلير اللاكانيين إلى تكوين مجموعة درس التحليل النفسي برئاسة جان كلافرول (Jean Clavreul) على أن تكون فاعلة في داخل الـ (SFP). ولكن مدام فافيز بوتونييه أبدت ملاحظة، في محلها، بأن خلْق مجموعة بهذه التسمية سوف يعني تكريس انقسام الجمعية رسميًّا، والتي تم التصويت على حلها بعد فترة قصيرة، ما أدخل الارتياح إلى الجميع، باستثناء أسف القلة.

أصبحت العودة إلى فرويد، أي إلى نصوصه، عملًا ملحًا، خصوصًا في مواجهة هيمنة سيكولوجيا الأنا (ego psychology) التي حمل لواءها الثلاثي هارتمان (Hartmann) وكريس (Kris) ولوفنشتاين (Loewenstein). وهي جماعة دعمتها ورعتها وريثة فرويد الشرعية: أي ابنته آنا. كان النقد اللاذع لسيكولوجيا الأنا هذه، والذي كرر بمعنى ما النقد الذي وجهه فرويد إلى أدلر في ما مضى، نقدًا «للآنا فرويدية(*)

(*) الآنا فرويدية (Annafreudisme): هو المذهب الذي طورته آنا فرويد والذي يعبّر عنه كتابها المشهور **الأنا وآليات الدفاع** أبلغ تعبير. وفيه يركز التحليل على آليات دفاع الأنا ضد القلق.

(Annafreudisme)». كان لاكان يعرف بدون شك أنه يقطع بذلك الصلة مع أحد المحرمات [في التحليل النفسي]، الذي يحمي سلطة يُحْظَر المس بها خصوصًا أنها تتسلح بإرادة فرويد ذاته.

لقد رأينا أن فرويد، اضطر إلى الرضوخ لضرورة مؤسسة من نوع ما، وتحديدًا لأنه أراد إعطاء التحليل النفسي مكانته في العالم، حتى لو لم يكن بإمكان هذه المأسسة أن تنتج سوى «ببغاوات مزمنة»[274]. ولكن كان ذلك، بالنسبة إليه، الثمن الذي يجب دفعه كي يضمن أن لا تُدفن أعماله معه عند موته. ولكنه لم يأخذ بالحسبان إمكانية تحريف هذه الأعمال ليس من قبل قوى خارجية، وإنّما من داخل الحركة التي تمّت قوننتها على هذا الشكل. اعتقد لاكان أن بإمكانه، من خلال تعليمه وممارسته، أن يخط الطريق لإعداد المحلل. أو هو حسب أنه يساعد هكذا، على الأقل، أي طرف يطرح على نفسه ممارسة هذه المهنة «المستحيلة». وباختصار، ظنّ أنه يسهم بذلك في وجود محللين نفسيين[275]. والمدهش في الأمر تلك السذاجة التي بدا أنه يتوقع معها قيام مناظرة علمية، في داخل مؤسسة تقوم تحديدًا على استبعاد مناظرة كهذه. والحال، أن قبول انتساب الجمعية الفرنسية (SFP)، مع وجود لاكان ضمن قائمة محلليها التعليميين، سوف يؤدي إلى المصادقة على صدقية طائفة كاملة من النظريات والممارسات، والتي لا تهدد آثارها التقليدية السائدة فقط، وإنّما

(274) Giovani Papini, «*A visit to Freud,*» in: *Freud as we Knew him*, édité par Hendrik M. Ruitenbeek, Detroit, Wayne State University Press, p. 98.

(275) لم يكن فرويد يرى سوى نشاطين آخرين يتساويان مع التحليل «في الاستحالة»، وهما: **الحكم والتربية**.

أيضًا ذلك الشعور بالارتياح الذي توفره للجميع، وهو ما شعر به كل المفاوضين (حتى لو لم يأتِ أحد منهم على ذكره). وهكذا لم يمر رفض الرابطة الدولية (IPA) بدون عواقب. وأذهب إلى القول، بأنه لوضع الأصبع على نقطة الضعف، اعتبر لاكان أنه أصبح من واجبه النضال من أجل القضية الفرويدية.

اجتمع كل الذين رفضوا التصويت لصالح الشروط المفروضة من الرابطة الدولية، في شهر حزيران/ يونيو 1964، عند فرنسوا بيرييه، في 14 شارع المرصد. وهناك سمعوا قرار التأسيس الذي أطلقه لاكان والذي ابتدأ بالجملة التالية: «أنا أؤسس ـ وحدي تمامًا، كما كنت على الدوام في علاقتي بالقضية التحليلية النفسية، المدرسة الفرنسية للتحليل النفسي»[276]. لم يرُق تعبير **وحدي تمامًا** لكل الحاضرين. وليس ذلك بدون سبب بالطبع. بالواقع، فإن عددًا هامًا من المحللين الحاضرين ذلك اليوم (أي بيرييه وفالابريغا (Valabrega) ولوكلير وآخرين) كانوا في الصف الأول من المقاومة التي أبداها المرشحون ـ «التلاميذ» في الجمعية الباريسية للتحليل النفسي (SPP) ضد اللوائح التنظيمية للمعهد الذي كان يتعين عليه تولّي مسؤولية إعدادهم، وكانت هذه الجمعية قد بحثت مسألة تأسيسه منذ بداية الخمسينات.

تمثلت المشكلة بأن هذه اللوائح لم تختلف ألبتة عن تلك التي وضعها، بموافقة فرويد التي لا شك فيها، مليونيره المكتنز أيتنغون.

---

(276) انظر:

L'annuaire de l'Année 1977 de l'École freudienne de Paris, p. 78.
On notera que l' «École française de psychanalyse» a bientôt été renommée « École freudienne de Paris». Le sigle est donc resté le même.

شكّلت المعارضة الباريسية إذًا، حدثًا غير مسبوق في تاريخ حركة التحليل النفسي التي ادّعت أنها تستمد سلطتها ووجاهتها من اسم فرويد[277]. وبمقدار ما كان لاكان على خلافٍ تامٍ مع هذه اللوائح، حيث رأى أفضل من غيره عدم توافقها مع هدفها أَي (إعداد محللين جدد)، اعتبره المنتفضون الباريسيون ضدها بمثابة الناطق باسمهم. ولم يتأخروا عن تجديد الاعتراف بدَيْنِهِم تجاهه، من خلال التخلي عن الاحترام والوجاهة اللذين لا جدال فيهما، وكان يوفرهما الانتساب إلى الرابطة الدولية (IPA) لأعضائها، في تلك الفترة. موجز القول، لقد قدّروا أن ديْن لاكان تجاههم لا يقلّ بحال عن ديْنهم الذي يقرّون به تجاهه.

يتعين عليَّ الاعتراف بأنني لم أكن عندها أعير أي اهتمام للمسائل المتعلقة بمأسسة التحليل النفسي. إذ انصب اهتمامي الوحيد على التعليم الذي يقدمه لاكان، والذي بعد كل مفاجأة علمية، لا يلبث أن يضيف إليها أخرى. ولكني أعتقد، بعد استعادة هذه الوقائع، أنني أفهم بشكل أفضل ما جرى خلال ذلك الاجتماع عند بيرييه في العام 1964. يبدو لي في الواقع، أن الرفاق المستائين، لم يأخذوا جدّيًا بعين الاعتبار، أن لاكان كان يفكر، من خلال مدرسته، أن يقدّم مفهومًا أصيلًا بشكل جذري عن المأسسة التحليلية، إلى الحد الذي يعتبر فيه الأنظمة والقواعد المعمول بها في الرابطة الدولية، بمثابة أنظمة عديمة القيمة تنحدر إلى مرتبة

(277) مما لا شك فيه أن هذا الاستثناء الفرنسي لم يكن منعدم الصلة مع كون عدد لا يستهان به من المرشحين لعضوية الجمعية الباريسية للتحليل النفسي SPP قد شارك بالمقاومة بدرجات متفاوتة من النشاط.

«مجرد عادات جارية». ومن جهة ثانية، من الصحيح أن التلفظ بتعبير «وحدي تمامًا، كما كنت على الدوام ... إلخ» يحمل شيئًا من وطأة تعريف يحتكره الناطق به لنفسه، والذي يعطيه كيانًا خاصًا به، بمعزل عن أي اعتراف من الآخرين. يتعين هنا، النظر عن كثب إلى علاقة المعلم بتلاميذه.

انتقد بعض الكتّاب بشيء من المجاملة هذه العلاقة باعتبارها نموذج التبعية ذاته، حيث يجعل التلميذ من معلمه نوعًا من المعبود يضحي من أجله بكل أصالة مواهبه، ولو كانت محدودة، والتي كان يمكنه توظيفها، ما يرجع إلى التحويل الإيجابي على هذا المعلم. يتطابق هذا النقد عمليًا مع ما يجري في العديد من المؤسسات الاجتماعية كما في المؤسسات التحليلية، على حد سواء. إلا أنه يمكن، في أي حال، التساؤل عما إذا كان هذا النقد يظل سجين مفهوم عن المعلم، لا يتطابق إلا مع مفهوم العبد الذي يتلازم معه. والحال، أن هناك لغات حيث يدل مصطلح المعلم على شخص يكون علمه ضروريًا لممارسة هذا الفن أو ذاك (من مثل النجارة أو الرسم) كما يُعترف به تمامًا بصفته هذه. أما «التلميذ» فيُعبَّر عنه بكلمة **متعلم قيد التدريب**.

في مجال الفنون المتعلقة بالحياة الروحية والفكرية، يُسمّى المتعلم المتبنّي لمذهب المعلم، في العربية، «المريد». فإذا احتفظنا بهذه المعاني حاضرة في الذهن، يمكن القول إنه، إذا كان هناك أي شخص لا يستمد سلطته إلا من ذاته، فهو تحديدًا التلميذ عندما يختار معلمًا. ولا يمكن للاعتراف بالمعلم إلا أن يكون بمثابة ردة فعل، أي رسالة يتلقاها المُخاطَب بشكل معكوس [اعتراف التلميذ

بمعلّمه]، والتي تكمن نتيجتها، ذات الشأن، في كونها تصادق على خيار التلميذ.

وفي أي حال، يشكّل اعتراف التلميذ بالمعلم فعلًا فريدًا من نوعه. إنه واحد من تلك الأفعال التي تتثبت من خلالها الذات بما هي كذلك، بمعنى عدم قابليتها للاختزال في الواحد الكبير، الذي بتعارضه مع المتعدد، فإنه مع ذلك، لا يقلّ إشرافًا على تكوينه [المتعدد].

ليس من قبيل المصادفة، أن يضم لاكـان إلى مثال الاعتراف بالمعلم، المثال الذي تفصح الذات من خلاله ،عن رغبتها المحضة. على أن المعلم، بإمكانه بالتأكيد الاعتراف بأكثر من تلميذ؛ إذ هنا تحديدًا يمكننا أن نقول، مع بلتزار غراسيان (Baltazar Gracián) «إن من يعلّم ينتج الكثرة»[278]. إلا أن كونه يجمعهم تحت تسمية «تلاميذي» يعني عدم الاعتراف بأنه من غير الممكن أن يُكوِّن التلاميذ صفًا، ولا حتى ناديًا. ومن خلال الانتقال من المفرد إلى الجمع استطاعت رغبة لاكان في التعليم ونقل معرفته أن تنطلق على سجيتها. وهكذا أصبح كون المرء من تلامذته، يعني بالنسبة إليه مرادفًا للنضال من أجل القضية. وقد أدت الضغوط التي مارسها عليهم، بهذا المعنى، إلى التذكير بضغوط المحللين التعليميين في الرابطة الدولية على أنصارهم، في أثناء حروبهم الأهلية. وهو ما أدى ببعض المُحَلّلين الذين كان يُعِدُّهم، إلى الكلام «عن شغفه اللامحدود بالسيطرة»، وذلك في مذكرة تليت في اجتماع مشهود للجمعية الفرنسية للتحليل النفسي (SFP).

---

(278) Baltasar Gracián, *Art et figures de l'esprit*, Paris, Seuil, 1983, p. 91.

ومما لا شك فيه، أن لاكان أسس مدرسته، من خلال اعتقاده بأنه وجد طرائق ومفاهيم قابلة لتجنُّب أضرار أي مأسسة لا تستلهم مبادئ التحليل النفسي ذاتها. ولكن من الواضح، أنه لم يكن من النمط المعَدّ لإدارة مدرسة. وبالتالي، لم يكن بإمكانه الإحجام عن إقامة بيروقراطية ذات كاريزما تتابع مسيرته، ولا ممارسة هذه الوظيفة إلا على طريقة الأمير الأوتوقراطي [كلّي السطوة]. كانت ممارسة هذه الإدارة تسلية في بعض الأحيان - من مثل تسميته بعض مساعديه «وزرائـي». استخلص سيرج لوكلير عاقبة تلك الممارسة وأدائها، خلال مؤتمر دوفيل عن النقلة(*) (La passe) الذي عُقد في العام 1978. فتبعًا للوكلير، يجد كل واحد من «الآحـاد» كينونة أحاديته من خلال بنية خيالية، تتلخص في نهاية المطاف بالصورة المرآوية، حيث تتلقى وحدتها لأول مرة في حالة ابتهاج بالغ. وقد تبنى لاكان رأي لوكلير، انطلاقًا من قدرته على السيطرة على كل الاعتبارات الشخصية، وحتى على أهوائه، حين يتعلق الأمر بالحكم على نوعية عمل ما وقيمته. وكذلك ليس مما يدعو إلى الدهشة، أن يسجل مؤتمر دوفيل التاريخ الذي بدأت تُطرح على أثره مسألة حل المدرسة(**) على جدول الأعمال.

وللغرابة، بدلًا من أن يؤدي انتقاد لوكلير هذا إلى تصويب بعض الأمور، أسهم بالعكس في غلبة المنحى مفرط الأحادية الذي أعطاه بعضهم لاحقًا «للقضية التحليلية النفسية». وأما في ما خصني فإن

(*) النقلة (La passe): هو عملية انتقال أحد المنخرطين في تحليل تعليمي من وضعية المُحَلَّل إلى مكانة المُحَلِّل، وذلك بعد استكمال إعداده.

(**) المقصود مدرسة باريس الفرويدية (École Freudienne de Paris) التي أسسـها لاكان في أثر الانشقاق عن الرابطة الدولية.

هذا التعبير ليس له من معنى سوى الإشارة إلى المهام التي يجابهها أي شخص كان يكرس وقته للتحليل النفسي. وأنا على يقين شبه تام بأن أيًّا من جيني أوبري (Jenny Aubry) أو فرانسواز دولتو أو بييرا أولانييه (Piera Aulagnier)، فضلًا عن مانوني والزملاء الآخرين الذين سبق أن أشرت إلى بعض من أسمائهم، لم يأخذوا هذا التعبير بمثابة دعوة للنضال، وتعبئة الجهود في خدمة مثل أعلى من نوع ما.

ومع ذلك، فإن معنى المثل الأعلى هذا، الذي يسارع المناضلون عادة لحمل رايته والذي يشكّل ضمانة تجمّعهم، هو ما أعطاه جاك ألان ميللر (المشهود له على صعيد قدراته التنظيمية)، لتعبير «القضية التحليلية النفسية» هذا. إذ يكتب، بالإحالة إلى وثيقة تأسيس مدرسة باريس الفرويدية (EFP) ما يلي: «يتقدم لاكان ويعرض نفسه ليس بمثابة ذات تقترح أن تكون هي نفسها مثلًا أعلى، وإنّما هو يقدّم نفسه بمثابة ذات ترتبط بمثل أعلى، تمامًا كالآخرين الذين يدعوهم للانتماء إلى مدرسته. ولا يشكّل ذلك إلغاءً للمثل الأعلى. إذ ليس هناك من إلغاء للمثل الأعلى في المدرسة. ذلك أنه إذا كان هناك إلغاء كهذا لوظيفة المثل الأعلى، فلن يكون هناك عندها مُتَّحَد مدرسة»[279].

كانت سلسلة التأكيدات هذه يمكن أن تأخذ معناها فيما لو قال لنا الكاتب ما هو فحوى هذا «المثل الأعلى» الذي يتحدث عنه، خصوصًا أن هذا التعبير لم يرد في وثيقة التأسيس. إلا أنني، لا أستبعد الفرضية القائلة بأن لاكان كان يفكر، من خلال تأسيس مدرسته، في

---

(279) *La cause freudienne*, n° 74, p. 135.

أن يلبي الحاجة للدفاع عن التحليل النفسي. وللدفاع كذلك ضد خطر اختزاله إلى علم نفسٍ لا لون ولا طعم له، وضد الخطر المقابل المتمثل في التحجر الداخلي، الذي يتخذ شكل تزمت يبيح لنفسه حق إلقاء الحُرُم والإبعاد. في مثل هذه الحالة، يمكننا القول إنه مع الإقرار بالقيمة التي لا شك فيها لتعليمه، فإن قيمة مضافة كانت ستتحقق: وتتمثل في رفع هذا التعليم إلى مرتبة المثل الأعلى، بحيث يتحول إلى رسالة.

لنلق الآن نظرة سريعة على الأفكار الموجهة لوثيقة التأسيس هذه، وما حملته من جديد.

يعلن لاكان، بدءًا من الصفحة الأولى، وبدون مواربة عن نيته في: إلغاء مبدأ التراتبية التي يقوم عليها نشاط الرابطة الدولية (IPA)، واعتماد تنظيم دائري بدلًا منه. ولهذا الغرض، يتعين على أعضاء المدرسة العمل في جماعات صغيرة تسمى «كارتلات»، ويتألف كل منها من عضوين بحد أدنى، وخمسة أعضاء بحد أقصى؛ «**زائدًا واحدًا** مكلفًا بانتقاء، ومناقشة، ومصير عمل كل عضو». وفي الجواب عن سؤال يتعلق بالسبب الذي يحرص من أجله على كتابه «زائدًا واحدًا بالحرف الكبير (Majuscule)» أجاب لاكان أن ذلك هو «كي يلفت نظرنا». إلا أن ذلك لم يقدّم جوابًا عن السؤال المتمثل بمعرفة المؤهلات التي تخوّل شخصًا معينًا ممارسة هذه الوظيفة. ذلك أنه، منذ اللحظة التي يتوقف فيها مصير عمل كل واحد على هذا **الزائد واحدًا**، فإن ممارسة وظيفة كهذه، ولو كانت ذات نطاق محدود، وبشكل مؤقت بالتناوب بين الأعضاء، لا تحد مطلقًا من أهميته [وسلطته].

فكّر لاكـان، بدون شك، أن ثلاثة محللين أو أربعة، ليس من المفروض أن يجدوا صعوبة في اختيار الموضوع الذي يهمهم للعمل عليه معًا. وهكذا كان بإمكانه عرض فكرته وهو مطمئن البال حيث إنه قد وُضِّحَ أنه ليس من المطروح أن يشكّل هذا **الزائد واحدًا** فئة قائمة بذاتها، ومن باب أولى أن ينتهي إلى تنظيم ذاته في نوع من «الترؤّس»(*) (chefferie). ولكن ذلك لم يمنع أن يكون الأعضاء قد شعروا بأن هذه الوظيفة تشكّل امتيازًا، على شاكلة تلك الامتيازات الممنوحة عمومًا إلى أي شخص يشغل وظيفة الرئيس. في الواقع، أن تحرم أيًا كان من أن يكون له رئيس يعني حرمانه من مثال للأنا، والـذي بدونه لا يمكن لمثاله الذاتي إلا أن يخيّب ظنه. تلك هي سيطرة هذه الوظيفة في الأذهان، بحيث يمكن القول إن **الزائد واحدًا** لا يؤدي إلى إلغائها، وإنّما هو يسبغ عليها الطابع الديمقراطي، وبالتالي ليس مما يدعو للعجب أن تتحول هذه الفكرة إلى موضوع مساجلة مستمرة. وقد جرى حوار بالغ الدلالة حول هذا الموضوع بين لاكان ودانيال سيبوني (Daniel Sibony) بمناسبة مؤتمر مدرسة باريس الفرويدية (EFP) حول التعليم. وعلى الرغم من أهمية العبارات التي تم تبادلها في هذا الموضوع، خرج الحضور من هذا الحوار بدون أن يُعرف على وجه التحديد ما إذا كان هذا الزائد واحدًا يعني في جماعة من الرياضيين، الرياضيات ذاتها، أو هو يعني أحد الرياضيين، الأكثر جدارة من الآخرين، وحتى الأكثر تشبعًا بروح الرياضيات منهم.

(*) النزعة إلى تنصيب الذات بمثابة رئيس.

أما في ما يخص المجال الذي يجب أن يكرس له «العاملون الملتزمون» (أي تلامذة المدرسة) جهودهم، فلقد توزعوا على ثلاثة أقسام. أركز هنا على القسم الأول الذي قدِّم كما يلي:

«1- **قسم التحليل النفسي الخالص.** أي مذهب وممارسة المحللين النفسيين الفعليين، ما يتمثل بشكل حصري بالتحليل النفسي التعليمي، وهو ما سوف يوضّح في موضعه».

وبانتظار الاعتماد المعلن عنه في الفقرة الأخيرة من الجملة السابقة، فإن هذا التعريف قد طُرِحَ بشكل فج بمثابة حقيقة مقررة وليست مثبتة. وحسب علمي، لم يكن جان كلافرول (Jean Clavreul) الوحيد الذي لم يستسغ أبدًا هذا التعريف. ما لم يمنعه مطلقًا من الحفاظ على إخلاصه للمعلم. ذلك أنه كان على قناعة أن هذا الإعـلان يحمل معنًى مغايرًا للمعنى الـذي يتجلى ظاهريًا. أما في ما يعنيني، فلقد ذكّرني هذا التعريف بما تحدّث عنه لاكان، قبل سنوات عديدة، بمثابة «القصدية العمياء» المميزة للتداعيات الحرة. وقـد سبق لفرويد أن لاحـظ في دراساتـه حـول الهستيريا الطابع المتسم بالفوضى في هذه التداعيات. مع إشارته في الآن عينه إلى إمكانية تمثيلها، مع ذلك، من خلال نموذج التقاطعات المتعرجة، على غرار حركات الفارس على رقعة الشطرنج. كما لاحظ أن هـذه التقاطعات المتعرجة تحقق مع ذلـك تقدمًا نحو البؤرة المرضية التي كانت تمثلها في نظره، في ذلك الحين، ذكرى الحادثة الصدمية.

لقد خرجتُ من ذلك باستنتاج يذهب إلى أن التحليل التعليمي يتمثل في تحليل لا يخضع فيه المتعلم إلا لغائية التجربة التحليلية

وحدها باعتبارها تجربة عيش اللاوعي. وكما يقول لاكان ذاته، في سياق آخر، فإن كل اعتبارات المزاج، التي نلجأ إليها أحيانًا في التحليلات العلاجية، لن تكون هنا موضع اعتبار. ولم يتبين لي، إلا خلال مرور السنين، وبمقدار ما أصبحت أتولى أنا ذاتي إدارة تحليلات تعليمية، أن الأفكار المفتاحية [المرجعية] قد برزت من خلال ممارسة التحليل النفسي العلاجي. تحضرني، هنا، فكرة فرنزي القائلة بأن النهاية الطبيعية للتحليل تتمثل في التبصر بهوام معين؛ وكذلك الفكرة الفرويدية القائلة بالوصول إلى حد لا يوجد بعده إلا صحراء التحليل اللامنتهي. وهو ما يطرح سؤالًا مربكًا. هل يمكن أن يكون للتحليل النفسي «الخالص» غاية مستقلة عمّا يحتاج إليه المُحَلَّل للتخلص مما يعتبره أعراضه؟

لقد استفضت في هذه النقطة كي أبيّن أن وثيقة التأسيس لم تتجنب التسبب سريعًا بإثارة تساؤلات، وآراء متباينة، وحتى بإثارة انتقادات حادة. كما أفترض أن هذا الواقع لم يكن بدون صلة مع مبادرة كلٍّ من بييرا أولانييه (Piera Aulagnier)، وجان كلافرول اللذين أسسا بمشاركة كونراد شتاين (Conrad Stein) مجلة **اللاوعي** خارج إطار المدرسة. فكيف استقبل لاكان هذه المبادرة؟ أجهل هذا الأمر لأنني لم أكلمه عن هذه المجلة، التي توقفت، في أي حال، عن الصدور في العام 1969. يعزى هذا التوقف في رأي المؤسسين - رؤساء التحرير الثلاثة - إلى الصعوبات التي صادفوها في محاولتهم تجاوز خلافاتهم. ونظرًا إلى معرفتي بالمواقف المتباينة لكلٍّ من بييرا أولانييه، وجان كلافرول من النقلة، أتصور أن هذه المسألة شكلت العقبة الرئيسة.

أدت فكرة «النقلة» دورًا حاسمًا في مصير مدرسة باريس الفرويدية (EFP). كان الأمر يتعلق بفكرة ذات أهمية مذهبية هائلة، كما يبدو، إلا أنه لم يكن معروفًا ما هي مكانتها على وجه التحديد. فهل كانت تمثّل مثلًا أعلى علميًّا يتعلق بنهاية التحليل، أو مفهومًا افتراضيًّا على غرار التحليل «الخالص»؟ أم كان الأمر يتعلق كذلك بمسألة حاسمة، تحدّد الممارسة المهنية للتحليل؟ في هذه الحالة الأخيرة، يمكن أن يُعتبر العجز عن صياغة أي شيء ذي قيمة بصددها، بمثابة إشارة إلى فشل مزدوج. ذلك أنه في ما يتجاوز فشل الكارتل الذي شكِّل لهذه الغاية بمسمى «لجنة القبول الفاحصة»، فإن المدرسة بمجملها هي ما يتعين اعتبارها قد فشلت بالمناسبة. وهكذا أصبح حل مثل هذه المؤسسة، لا مناص منه. في أي حال، بما أن فحص مسألة النقلة هذه لا يمكن عزلها عن تطور مدرسة لاكان، وما يمكن التفكير فيه بصددها، سأبدأ بالتالي من هذه النقطة.

الفصل الثالث

مدرسة باريس الفرويدية

ليس هناك ما يُدهش، في تنوع التيارات التي توزَّع أعضاء مدرسة باريس (EFP) بينها، في فترة إنشائها. فقد كان ذلك مشابهًا لما يمكن رؤيته في داخل الجمعيات العلمية. إلا أن هذا التنوع تحوّل تدريجيًا إلى حرب أجنحة مشابهة للحرب التي غالبًا ما تمزق الأحزاب السياسية. وقد تلازم هذا التصعيد مع النجاح المدهش لمدرسة باريس (EFP). وليس من المبالغة في شيء وصف هذا النجاح بأنه «صاعق». فخلال ثلاث سنوات أو أربع، أصبح بضع عشرات من الأعضاء الذين كانوا منضمين إلى المدرسة في البداية، يُعدّون بالمئات. ووصل العدد في النهاية، إلى ما يقارب الألف، ولنا أن نتصور مقدار رهانات القوة التي برزت أو يمكن أن تبرز، مع هذا التوسع في الأعداد.

أكد لاكان، في وثيقة التأسيس على عدم اهتمامه بالعدد؛ ما كان يريده على وجه الخصوص، هو وجود «عاملين جادين» وملتزمين.

إلا أن الأمور سارت في ما بعد، وكأن مجرد التقدم بطلب لعضوية المدرسة، كان يشكّل مسبقًا برهانًا على كون المرشح هو عامل جاد وملتزم. لم يكن تضخم من هذا القبيل يشكّل فقط تحديًا لأي جمعية، وأي مدرسة أو معهد يدعي أنه مكان يمكن للمحللين أن يتكوَّنوا فيه، بل ذهب خصوصًا في اتجاه معاكس لطموحات لاكان، أو تمنياته

التي عبّر عنها سابقًا. قدّم لنا كلافرول وصفًا بليغًا لهذا التطور، في مداخلته في أثناء مؤتمر مدرسة باريس (EFP) حول موضوع النقلة، في كانون الثاني/ يناير 1978 [280]. اقتصرُ هنا على التوقف عند أحد مقتطفات هذه المداخلة:

«في البداية، كان قصد المُؤَسِّس، المعلن عنه بصراحة ووضوح، أن تجمع المدرسة أشخاصًا معنيين بالخطاب التحليلي النفسي، في عملهم، أي ليس فقط المحللين وإنّما أشخاصًا آخرين، آتين من مذاهب أخرى غير التحليل، وممن ليسوا محللين، ولا نية لديهم أن يصبحوا محللين. إذ كان ثلث الأعضاء الذين تضمهم المدرسة تقريبًا في البداية، ممن لا يمارسون التحليل النفسي. أما اليوم فالحال مختلف تمامًا، فعندما كان يتعين على اللجنة الإدارية أن تقرر قبول عضوية أحد المرشحين، فإنه يكون على الدوام ممن هم في التحليل، أو ممن يمارسون التحليل تحت إشراف في غالبية الحالات».

ماذا كانت نتيجة هذا التطور؟ يستخرج كلافرول هذه النتيجة بوضوح. فالأشخاص المهتمون بعمل المدرسة تحولوا، وبشكل متزايد على الدوام، إلى اعتبارها بمثابة حلقة مهنية مغلقة، بل حتى حلقة باطنية. وبالتالي، فالمدرسة التي كان المبدأ الموجِّه لتجمع أعضائها، في البداية، هو الشغل على الخطاب التحليلي النفسي، تحولت هي ذاتها، وبشكل متزايد باضطراد، إلى نوع من هيئة مؤسسية (corporatiste).

الحق يقال، إن فليكس غاتاري (Félix Guattari) سبق له أن أشار إلى هذا الانزلاق نحو الوضعية المؤسسية، قبل ذاك بثماني

(280) انظر: *Lettres de l'École freudienne*, n° 23, p. 157.

سنوات، أي في نيسان/ أبريل 1970، خلال مؤتمر المدرسة المخصص للتعليم. إذ لاحظ قائلًا: «ما هي الضمانات التي يجب أن تتحصن بها المدرسة كي لا تنغلق تكرارًا على نفسها، ولا تقدّم ذاتها للآخرين إلا بمثابة الذات المفترضة للمعرفة التحليلية النفسية، والمجسدة لمتعة قصوى، بينما هي في الواقع، لا تعدو كونها المكان الذي يُترِع كل واحد نفسه فيه خلسة بلذة كونه في «جماعة رائدة»، وراء معلم [....]. وبسبب غياب مرجعية، وبنية مغايرة جذريًّا لبنية جماعة مؤسسية، أو جماعة ضغط، أو ودادية، ما أدراني، فإن المدرسة تمتنع عن أي تعليم ما عدا تعليم لاكان **الذي ليس هو في الأصل تعليم المدرسة**، وتُطوِّر بيداغوجية محاكاة تبث أقاصيص عن التحليل»[281].

كان لاكان يرى جيّدا صواب هذه الانتقادات، وسواها من المنحى ذاته، خصوصًا انتقادات روستانغ (Roustang). إلا أن الأمور انتهت إلى النقطة التي جعلت لحظة الوصول إلى الخاتمة أمرًا ملحًا، خصوصًا عندما أخذ لوكلير الكلام، في الأيام المخصصة لـ«النقلة» في العام 1978، فوضع الإصبع على أمر بالغ الأهمية. أي كون المدرسة كانت تنتج، خفية، نتائج مضادة تمامًا للنتائج التي كان يتعين أن تحصل عليها باعتبارها مدرسة لاكانية: إذ أخذت تنغلق بدلًا من أن تنفتح.

تمثلت نقطة البدء عند لوكلير بالتسليم بوجود أشخاص لا تحديد لماهيتهم (SNI)، يشكّلون مصدر قلق يتجاوز بما لا يقاس

(281) *Lettres de l'École freudienne*, n° 8, p. 24-25.
التأكيد وارد في النص.

(الصحون الطائرة غير معروفة الهوية)(*) (OVNI). ولذا عانوا أشد الضغوط كيما يتلبسوا بأسماء معروفة ويلتزموا بعنوان إقامتهم، إذ إنهم خائنون لإمارة **الأشخاص الذين يظنون أنفسهم آحادًا** ـ «وهي أحادية مشطورة بالطبع، ومتعددة بتعدد الأسماء: هذه امرأة، وذاك رجل، وذلك أب أو أم أو ابن، كلٌ يدعي أنه محلل، عضو من أعضاء المدرسة، بل قطب من أقطابها، دون نسيان الخوارج: هذا «منشق وذاك معتوه»! وبالإجمال هذا الواحد الأحد يمسي الشرط الأدنى كيما يتكون به كلٌّ، يصبح الكل به شبيهًا، مشكّلًا نواة الرهط العادي الذي تتوالد من خلاله **علاقة الواحد لواحد الباغية**، برعاية القديس هو ذاته(**). وينهي سيرج لوكلير مداخلته بالسؤال التالي: «ألا تتحول عملية اختراع حالات النَّقْلَة، وإرساء النماذج في نهاية المطاف إلى تقوية حرم المدرسة ذاته وتوكيده، وإلى الإسهام في بناء الحلف المقدس؟».

اختتمت أيام المؤتمر حول «النَّقْلَة» بملاحظة لاكان التالية: «هناك، كما ذكر لوكلير، أشخاص غير معروفين، تلك هي القضية بالتحديد، نحن لا ننشغل بهؤلاء الأشخاص غير المعروفين، هؤلاء الأشخاص غير المعروفين هم موضع التساؤل، كما شرح لنا لوكلير. الشخص غير المعروف يحرص جدًا على وحدته؛ ويتعين علينا مع ذلك أن نشرح له أنه ليس واحدًا، وبهذا الأمر تحديدًا يمكن للمحلِّل أن يكون مفيدًا، بشكل ما».

(*) إشارة إلى صحون طائرة قيل إنها ظهرت في سماء فرنسا من دون أن يدري أحد هويتها.

(**) هذه الترجمة لمداخلة لوكلير وضعها المؤلف بناء لطلب المترجم.

على ذلك، يبدو لي مستحيلًا أن لا يكون لاكان قد طرح على نفسه السؤال: ألا تسير المدرسة في الاتجاه المعاكس لما يمكن للمحلِّل أن يكون فيه مفيدًا؟ أقلّ ما يمكن قوله بهذا الصدد هو أنها لم تلبِّ الأمنية، التي سبق له التعبير عنها، في العام 1970 في ختام المؤتمر عن التعليم: «لقد تمنيت دومًا في دخيلة نفسي، أي إنها أمنية ذاتية تتمثل في أن ينوب أحدهم عني ويتابع المسيرة. وهو لا يحتاج، من أجل ذلك، أن يتمتع بالأصالة الفكرية، واحد ممن يمكنهم دفع المسيرة إلى الأمام، ولا أرى ماذا يمكن أن ينتقص من أصالته إذا انطلق من القواعد التي أرسيتها». وقد ألمح ثانية في العام 1978 إلى هذه الأمنية التي لم تتحقق.

على أن فكرة متابعة المسيرة هذه لا تأخذ بالحسبان العديد من الأشياء. بدءًا بأسلوب إنتاجه العلمي الذي يمثّل شخصيته ذاتها، والذي سوف يزول بزواله لا محالة. كما أن هذه الأمنية لا تأخذ كذلك بالحسبان الشروط الاجتماعية ـ الثقافية التي يتم خلالها إنتاج علمي معيّن، والتي يفرض تغييرها [الشروط] ضرورة إعادة إطلاقه من جديد ـ وهو ما يشكّل معنًى طابعه ذاته باعتباره إنتاجًا علميًّا لا يمكن تجاوزه. فهل كان بإمكان لاكان ذاته أن ـ «ينوب» عن فرويد في أثناء حياته؟ على أنه، من الممكن الرهان بثقة على أن أي إنتاج علمي تحليلي نفسي، يتعرض على الدوام لتطويرات مغايرة، إن لم تكن معاكسة، حتى لو بالغنا بإحكام صياغة مفاهيمه، أو وضعناها في صيغ منطقية.

أما في ما خص المذهب الفرويدي، فمن الواضح أن غموض نظرية الأنا هو ما أتاح تطوير **سيكولوجيا الأنا** النيويوركية. كما

يمكن القول، إن موريس بوفيه قد أعطى لهذه النظرية شقها الليبيدي المتمم، من خلال تقديم نظريته في علاقة الموضوع. في الواقع، يعود إلى الجمهور الجديد، الذي يكتشف هؤلاء المؤلفين، البرهنة في كل مرة على صدق ما يقدّم له من عدمه. وهكذا باعتباري قارئًا أشكّل جزءًا من هذا الجمهور الجديد، يمكنني أن أعتبر نظرية بوفيه عن «النضج التناسلي» للنزوة بأنه يُثبِّت الهوام الذي يرتكز عليه بنيان الأفراد الاجتماعي، الذين يمثّلون الواهبين - الآخذين الذين يتبادلون النساء تبعًا لمذهب ليفي ستراوس.

إضافة إلى ذلك، يجب الإقرار بأن لاكان كان رجُلَ فعلٍ ومُنَظِّرًا معًا. وبالتالي فكّر بأنه يتعين عليه أن يستخلص من أعماله النظرية مبادئ مأسسة جديدة للتحليل النفسي. وهنا تبرز القضية الأخرى التي لا تقل في أهميتها، والتي تتجاهلها فكرة متابعة المسيرة. عبّر ألان ديدييه فايل (Alain Didier - Weill) عن ذلك أفضل تعبير، إذ كتب قائلًا: «مما لا شك فيه أن مشكلة الصراع الناشئ عن غائية مؤسسة ما، والوسائل التي تتوسل بها لبلوغ غاياتها، هي قديمة قِدم العالم. صحيح أنها قديمة قِدم العالم، إلا أنها حاضرة أبدًا بالتأكيد، عندما يتطلب ميلاد علم جديد، من قبيل التحليل النفسي، على سبيل المثال، بغية تأمين ديمومته، إنشاء مؤسسة تحدِّد غائيتها على الشكل التالي: جعل نقل النظرية والتطبيق ممكنًا»[282].

---

(282) «D'une transmission de la théorie psychanalytique à la théorie d'une démission psychanalytique,» dans: *Lettres de l'École freudienne*, n° 10, mai 1973, p. 311.

على أن الصراع الذي أشار إليه ألان ديديه فايل، والذي استندت إليه أفكاره المتعلقة بالجمعية الباريسية للتحليل النفسي (SPP)، يتخذ كامل قوته في حالة مدرسة باريس الفرويدية (EFP). فكيف يمكن لمؤسسة، حيث لا مكان لأيّ كان إلا بكونه **واحدًا** (هذا أو ذاك من الأفـراد)، أن تنقل بدون تشويه ممارسة تعطي الذات غير المحدّدة (SNI) حقها الكامل في الوجود؟

في الحقيقة، لا يمكن لأمنية لاكـان بـأن يقوم أحـد بمتابعة مسيرته إلا أن تذكّرنا حتمًا بأمنية فرويد بالعثور على ولي العهد، مـع كـل مـا تتضمنه مـن مـخـاوف مـن سقوط النتاج العلمي في النسيان بعد غياب خالقه. وبالتالي أتساءل هل الأمر مجرد مصادفة محض، أن يستفيض لوكلير، في مداخلته المذكورة، على ما يمكن تسميته **موته الذاتي**. «إنـه لامتلاك تافه وغبي، ذاك الـذي يجعل من كل واحـد، مع ذلـك، منشغلًا بأفضلية إدارة صـرح ضريحه الحميم، الأعـز والأكثر قدسية من بين جميع الأضرحة، والذي يبني حوله بلا كلل ولا ملل، المجد النرجسي المبجل «إنسانيًّا» لمكانة الـواحـد؛ تلك المكانة التي تتضمن عفنها الـذاتـي بكل خصائصه. وأضـاف ميشال دو سرتو (Michel de Certeau) في ليل (Lille) : لن أقول «العفونة النتنة» لأيٍّ كان، إنها، في الإجمال، شتيمة موجهة إلى أناس مألوفين!».

لا أستبعدُ إذًا وجود رابط بين الأمنية التي عبّر عنها لاكان وخطبة لوكلير المطولة المملوءة بالمعاني المبطنة. إذ سبقتها في الواقع دعوة إلى الكف عن «الاستمرار المهووس والمتعامي في إنتاج سلاسل رمزية جديدة من خلال الفذلكة اللامتناهية لعدّتنا النظرية». على أني

لم أستبعد صلة من هذا القبيل، وليس ذلك بسبب استماعنا لأحدهما وللآخر خلال النهار ذاته.

لقد أكد لوكلير أن أحدًا لم يسبق أن استمع إليه أفضل مما فعل لاكان. وبالتالي، فلن أصاب بدهشة كبيرة، إذا علمنا بأنه كان لديه بدوره تفهم بالغ العمق لأحاديث لاكان. ذلك أن داني روبير ديفور (Dany - Robert Dufour) أطلعنا في تقديمه للجزء الثاني من **الكتابات في التحليل النفسي**، على السر الذي باح له به سيرج لوكلير بصدد نهاية تحليله: «لقد أوقفت تحليلي مع لاكان في اليوم الذي تبيّن لنا فيه أنني أنا من أقوم بتحليله»[283]. إذا كنا لن نفكر بأن الدكتور جاك لاكان كان يطبّق التحليل المتبادل، على طريقة فرنزي، يتعين علينا الإقرار بأننا هنا بإزاء مثال فريد من نوعه لتحليل وصل فعليًّا إلى نهايته من خلال الانتقال من وضعية المُحَلَّل إلى وضعية المُحَلِّل... لمُحَلِّله الخاص[284].

في أي حال، كانت الرغبة (wunsch) في أن يتابع مسيرته أحدهم، ويديم تأثيره، فعلًا وحقًا أمنية بالحصول على وريث بار. بتقديري، أن لاكان لم يستبعد قَطّ إمكانية الفشل، وذلك كي لا نقول إنه كان يرغب فيه. من الواضح أن المدرسة كانت بالنسبة إليه مجرد تجربة. إذ لم يكن بصدد اختبار مثلٍ أعلى جديد للقضية [قضية التحليل النفسي

(283) Serge Leclaire, *Écrits pour la psychanalyse*, Paris, Seuil-Arcanes, 1998, vol. 2 note p.12.

(284) هكذا جرت الأمور، كما علمتُ من مصدر موثوق لاحقًا. لقد كسر لاكان ساقه خلال ممارسته التزلج في عطلته الشتوية. وعندما حضر لوكلير إلى جلسته، قال له لاكان رأسًا «يا سيرج اجلس على الكرسي، وأنا سوف أرتاح على الأريكة (divan)». كانت تلك آخر جلسة.

اللاكاني]، يدعو إلى خدمتها المحللين لتكريس جهودهم بحماسة وتفانٍ، تحت قيادة الرقم واحد [أي لاكان]. تمثَّل ما كان يهمه في محاولة إقامة مأسسة جديدة للتحليل النفسي. وهي مأسسة يتمثل محورها في مبدأ المسؤولية التي لا تتحول للذات غير المحدّدة التي قال بها لوكلير، أي تلك الذات غير المتعينة التي يمكن للمحلِّل النفسي أن يُستخدم في توليدها. إلا أن كل سياسة العدد الأكبر، التي فضحها كلافرول، كانت تذهب هنا ضد هذا القصد.

في المقابل، بمقدار ما لم يكن لاكان متعلقًا بمدرسته، كان على العكس متعلقًا أساسًا بتعليمه. وإذا كان قد تكلّم عنه بمثابة «صرح مهجور»، فذلك عائد تحديدًا لخوفه الحقيقي من أن تدفن معه كل أعماله، التي كانت ثمرة ثلاثين عامًا من العمل المثابر والمستبسل، وكأنها لم تظهر على سطح الأرض. كانت هذه الوضعية أكثر وطأة وحِدّة، لأن أيًا من تلامذته أو مستمعيه لم يكن في موقع يمكّنه من تولّي أمر هذا الصرح من التعليم اللفظي، بحيث يعطيه شكلًا مكتوبًا يضمن عالميته وديمومته. لذلك، ليس لدي أي شك أبدًا بأن لقاء جاك ألان ميللر (Jacques- Alain Miller) شكّل بالنسبة إلى لاكان، منعطفًا كبيرًا ليس بالإمكان المبالغة في أهميته، ذلك أن هذا الخرّيج الشاب من مدرسة المعلمين العليا، الفيلسوف والمغرم بالمنطق، كان على استعداد لتولّي مسؤولية نشر حلقات لاكان الدراسية، وأثبت له بالفعل جدارته للقيام بهذا الأمر.

في الواقع، كان بإمكان لاكان، بعد ذلك، وبمقدار سعيه الدائم كي يوجد محلِّلًا نفسيًّا، إن لم يكن العديد من المحللين، أن يكون على يقين من أمر واحد على الأقل، وهو أن: مستقبل التحليل النفسي

يتوقف على نشر أعماله أكثر بكثير من كل ما كان يمكنه توقّعه من مدرسته. ذلك أنه بعد خمس عشرة أو ست عشرة سنة من وجود هذه المؤسسة، فشلت تمامًا، بعدما تصورها وأرادها باعتبارها ملائمة لإعداد المحللين، بحيث تعيّن عليه الاقتناع بحلها.

ما هي السبل التي أدت به إلى اتخاذ هذا القرار؟

لست في وضع يتيح لي إعطاء جواب مؤكد، ولا حتى نهائي، عن هذا السؤال. صحيح أنني كنت عضوًا في مدرسة باريس التحليلية منذ تأسيسها حتى حلها. كما أنني كنت إضافةً إلى كلافرول، المحلِّل الوحيد الذي أسهم على الدوام في نشاط الكارتل المدعو «لجنة القبول»، التي أُوكِلَت إليها مهمة تجميع الشهادات المتصلة بتجربة النقلة واستخلاص آثارها التحليلية العلمية. في الواقع، كان لهذه التجربة أهمية فائقة بالنسبة إلى لاكان، وبالتالي، لكل مدرسته، وحتى للاكانية ذاتها، بحيث أعود إليها تكرارًا. أما بالنسبة إلى فشلها، فلقد أدى دورًا هامًا في قرار الحل، الذي أُزْمِعُ تخصيص فصل كامل له، هو الفصل الأخير من هذا الكتاب، إلا أنه يجب عليَّ التذكير في هذا الصدد بأنني لم أكن قَطّ عضوًا في الجهاز الإداري، للمدرسة الفرويدية، والمسمى لجنة الإدارة، ولو كنت كذلك لأتيح لي أن أُكَوِّن فكرة مباشرة عن كيفية نشاطها وتنظيمها بمثابة جماعة.

في الحقيقة، كنت قد توقفت عن حضور الحلقة الدراسية منذ ما قبل أيار/ مايو 1968. وبالتأكيد كان لدى لاكان دومًا شيء غير مسبوق ليقوله للمحللين. ولكن، على مر السنين، أعطاني جمهوره بالأحرى الانطباع بأنه بانتظاره بمثابة ناثر كلام (Séminator Verbi)، لا بمثابة من يعلّم شيئًا. وقد طرح هو ذاته السؤال عما إذا كان تعليمٌ يتوجه

إلى سبعمئة شخص لا يزال يشكّل تعليمًا فعليًّا. كان الجواب، الذي بدونه ما كان هذا السؤال ليُطرح، سلبيًّا بالطبع. ولكن ما هو المحك الذي كان بحوزته كي يختار أولئك الذين أرادوا الاستماع إليه، بحيث يعطي من جديد لتعليمه شكل الحلقة الدراسية، كما كان يتصورها في البداية؟ موجز القول، ذهبت الأمور في اتجاه معاكس لإرادته، ولكن بدون أن تعطيه، مع ذلك، سببًا لتغيير المسار.

أنا من جهتي، واظبت، مع ذلك، على متابعة التحليل تحت إشراف معه، خصوصًا أنه كان يتعين عليَّ القيام ببعض التحليلات المسماة تعليمية، التي لم تُعدم طرح قضايا غير مسبوقة. كنا في الفترة التي كانت فيها تجربة النقلة بأقصى زخمها، بحيث إن المُحَلَّلين كانوا مهتمين بمعرفة ما إذا كانوا قيد «النقلة» أكثر من اهتمامهم بالعمل على تقدّم تحليلاتهم. سوف أذكر مثال أحد هؤلاء المُحَلَّلين، كي أعطي فكرة عن القضايا التي كان يمكن أن تبرز في هذا السياق. لقد كان كثير الزهو بهواماته كمنقذ ومحصل للحقوق يثأر للمقهورين من خلال رد حقوقهم المسلوبة إليهم. إلا أنه كان لديه ما يكفي من الاستقامة كي يعترف، في النهاية، بأن هذه الهوامات تغطي في الواقع رغبته القاتلة تجاه الشخص الذي طارده ظله على الدوام، وناء على وجوده.

هذا «الاجتياز» بمعنى نزع قناع هواماته الواعية، جعلني أداعب فكرة أنني قد أكون بصدد ناقل (passeur) مؤهل. سأعود لاحقًا إلى آلية النقلة الخاصة جدًا، إلا أنني كنت أتمنى بذلك (إجمالًا) أنني بصدد شخص مستعد أن يستمع إلى شهادة بأذنين خاليتين على الأقل، من التوترات المميتة المعتادة، والتي تشيع عادة في علاقتنا بأشباهنا من البشر. وقد نصحني لاكان بشكل قاطع بألا أقدِم على

ذلك، ولم تتأخر البقية في أن تبيّن لي أن إدراك هوام موت من لا يُسمى بسهولة (quidam) الذي يملك السلطة، لا يقضي على هوى امتلاك السلطة التي تملي هذا الهوام ذاته. كما أنها لا تدين ضرورة الحفاظ على موقع السلطة هذا، حيث تضع الأنا شخصية السلطة حيث توجد، وكما تحب أن تكون.

إلا أنه يتعين أن أشدد، مرة ثانية، على عدم اهتمامي الكلي بالقضايا المؤسسية، وأن اعترف بأن ذلك هو على وجه اليقين أكثر ما يحد من صلاحية الجواب الذي بمقدوري إعطاؤه عن أسباب حل مدرسة باريس الفرويدية.

لقد رأينا أن المدرسة لم تكن تُعدم وجود المعارضين. كما أنها لم تُعدم وجود الملاحظين الفطنين، من أمثال أوكتاف مانوني، ولويس بايرنايرت أو كزافييه أودوارد (Audouard)، وفي ما بعد وبشكل أكثر حزمًا ولكن، بنوع من صمّ أُذُنَيّ الذي قد لا يكون لديكم فكرة عنه إذا قلت إن عارضي الأول [الذي دعاني لأبدأ تحليلي] لم يكن الرهاب، وإنّما الهروب، فلن أتوقف عند ما كانوا يقولونه. لم يبدأ اهتمامي بمأسسة التحليل النفسي إلا على أثر موت لاكان. ولقد تُرجم هذا الاهتمام بتأليف كتاب بعنوان **جاك لاكان، ومسألة إعداد المحللين**(285). على أن وجهة نظر لا تدعي اليقين قد يكون لها قيمة ظرفية، مفيدة لمن يزمع تعميق تفكيره. وبالتالي، سأكتفي في هذا المقام، بالتذكير ببعض اللحظات المفصلية، التي يبدو لي أنها تحمل معنًى خاصًا على المسار الذي أدى إلى حل مدرسة باريس الفرويدية.

---

(285) M. Safouan, *Jacques Lacan et la question de la formation des analystes,* Paris, Seuil, 1983.

لقد كانت حياة مدرسة باريس (EFP) محكومة بالتأكيد وعلى الدوام بالانقسامات والاضطراب. على أن ذلك لم يمنع أن يكون كل الذين استمعوا إلى بيان التأسيس أقرّوا بحماسة أن «المحلِّل التعليمي» لا يعني اسمًا مدرجًا على لائحة وضعت من خلال القنوات المقفلة التي تتبعها «لجنة الحكماء في تعيين زملائها». وإنّما هي تدل ببساطة على واقعة قيام مُحَلِّلٍ معيّن بإدارة تحليل واحد أو عدة تحليلات اتضح أنها تعليمية. إلاّ أن السؤال قد طرح رغم ذلك عن معرفة كيف يمكن **لتحليل خالص**(*)، لا يشكّل بحد ذاته تقنية علاجية، أن يعِدّ فعلًا شخصًا معيّنًا كي يقوم بتطبيق هذا التحليل لغايات علاجية، وهو سؤال يضع موضع الشك جدوى التمييز القاطع بين هذين النمطين من التحليل، إلى الحد الذي أراده لاكان.

كما أنهم جميعهم حيّوا بالقدر نفسه من الحماسة، إلغاء مبدأ التراتبية، والتعويض عنه «بتنظيم حلقي دوري، سهل البرمجة». على أن هذه البرمجة لم ترَ النور قَطّ، حسب علمي. وهكذا بقي مجلس إدارة مدرسة باريس الفرويدية (EFP) المكوّن من أغلبية من تلامذة لاكان ومريديه المقربين، من مثل لوكلير، وفرانسوا بيرييه، وبييرا أولانييه، وجان بول فالابريغا وغي روزولاتو (Rosolato)، ثلاث سنوات بدون منح أي ألقاب. اللقب الوحيد الذي كان جاريًا في داخل (EFP) كان لقب محلل من المدرسة (AE)، الذي كان يدل على المحللين الذين كانوا أعضاء مشاركين، أو أعضاء كاملي العضوية في الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي (SFP)، ممن فضلوا مساندة إسهام لاكان على الانتماء إلى الرابطة الدولية للتحليل النفسي (IPA).

(*) تحليل خالص (psychanalyse pure): يقصد به التحليل التعليمي. والمقصود كيف يمكن لمن تم تحليله تعليميًا أن يقوم بتحليل علاجي لاحق.

ويمكن، بهذا الخصوص، اعتبار اقتراح 9 تشرين الأول/ أكتوبر 1967، هو ما أشعل البارود.

شكّل هذا الاقتراح محاولة للإجابة عن سؤال التسمية. تمثلت الفكرة الرئيسية في التمييز ما بين التحليل النفسي من حيث «التوسع والانتشار» منظورًا إليه في علاقته بالعالم، والذي يُفترض أن يقدِّم له [للعالم] ممارسين؛ والتحليل النفسي من حيث «رؤيته لذاته» والمنظور إليه في علاقته بما هو عليه، بمثابة نظرية في التحليل التعليمي. يُفترَض في هذه النظرية أن ترفع الحجاب الذي تمسكت به الرابطة الدولية للتحليل النفسي حول انتهاء التحليل التعليمي، مع إعطاء نفسها الحق بشطب اسم لاكان من لائحة المحللين التعليميين. كما كان يفترض أن يسمح هذا التمييز بمعرفة رغبة المحلِّل ـ أي تلك الرغبة التي يختار انطلاقًا منها امتهان ممارسة التحليل بدوره، وأن يقوم بهذه الممارسة بدون تشويهها أو تحريفها. يستدعي هذا التمييز إذًا تمييزًا آخر. أي التمييز ما بين المحللين الذين يهتمون على وجه الخصوص بممارسة التحليل بمثابة تقنية علاجية، فيُمنحون لقب محلِّل عضو المدرسة (AME)، وأولئك الذين يهتمون قبل كل شيء بنظرية التحليل التعليمي. ستكون هذه الفئة الأخيرة، انطلاقًا من توجُّهها، في وضع أفضل لتقدير نشاط المدرسة، واقتراح الصيغ المؤسسية الواجبة، في ضوء هذا النشاط. وبالتالي اقترح لاكان أن يخصص لهم لقب «محللي المدرسة»، وبدون التساؤل عن «رغبة المحلِّل» التي يمكن أن تكون لدى هؤلاء الذين لا يكرسون أنفسهم تحديدًا لممارسة هذه المهنة، بمثابة تقنية علاجية.

يشير لاكان باقتراحه (الذي ذكرته بالمناسبة)، إلى أن التحليل النفسي التعليمي هو تحليل يتصف بمستوى من الصرامة، بحيث

إن «الإجـراءات والاحتياطات» التي يُلجأ إليها أحيانًا، في إدارة التحليلات العلاجية، لا تعود مطروحة. وبالتالي برز التساؤل فيما إذا كان التحليل التعليمي يُفترض أن يجري بدون الاهتمام بخطر بروز حالات القلق، وبدون الخشية من إثارة قوى لاواعية ليس بمقدور المحلِّل دومًا ضبطها. إلا أن انتباه الغالبية الكبرى من المحللين أعضاء المدرسة [العلاجيين] الذين أصبحوا يعَدّون بالمئات، سرعان ما تركّز على اعتراض آخر. استهدف هذا الاعتراض إجراءات التجربة التي اقترحها لاكان بغية إيضاح كيفية إنهاء التحليل التعليمي.

ولكي أعرض هذه التجربة بأقصى ما يمكن من الإيجاز، أقول بأنها تتكون أساسًا من الحصول على شهادة أحدهم يسمى المُنتَقِل (passant) الذي يمثّل نقطة نهاية التحليل التعليمي أي إنه اجتاز الانتقال (passage) من وضعية المُحَلَّل إلى وضعية المُحلِّل. في الإجراء الذي وضعه لاكان، يتعين حصول مُحَلَّلَيْن يُدعيان «ناقلين» (passeurs) على هذه الشهادة ويعيّنان من قبل مُحلِّلَيْهما. ولا يتطلب هذا التعيين بالضرورة أن يقوم هذان المُحَلِّلان شخصيًا بإعلام مُحَلَّلَيْهما. ولكن يتعين عليهما بالمقابل أن يقررا أن هذين المُحَلَّلَيْن قد وصلا إلى المرحلة في تحليلهما التي تجري فيها عملية النقلة قيد البحث، بالنسبة إلى كل منهما. وأخيرًا، يجب أن تنقل شهادة هذا المُنتَقَل من قبل «الناقلين» إلى لجنة «قبول» تقوم بالحكم على هذه الشهادة.

تمثّل الاعتراض في التأكيد أن فكرة تعيين «ناقل» (passeur) غير مقبولة. لأنها تتحول إلى عملية إسباغ الطابع الرسمي بمعنى ما على تدخُّل رغبة في نقل السلطة التحليلية، هذا إذا لم نقل إنها تتحول إلى رغبة في استقطاب مرشحين للتحليل. وبالتالي لا

يبقى التحليل التعليمي، عندها، تحليلًا «صافيًا»، وإنّما يتحول إلى تحليل يوظَّف لخدمة المدرسة. كما جرى الاعتراض، إضافة إلى ذلك، على أن آثار هذه الصيغة في التعيين (الذي يحدث بالمناسبة بدون علم صاحب العلاقة) سوف يؤدي إلى تعقيد شديد لتحليله، هذا إذا لم يشوهه ويُحرِّفه. أقرّ لاكان بأن صيغة التعيين هذه قد يكون لها آثار على مجرى التحليل، إلا أنه ليس من الضروري مطلقًا أن تؤدي هذه الآثار إلى الأسوأ، وبالتالي نصح قائلًا «لننتظر ونرَ».

كان لاكان محقًا. إلا أن ذلك لا يعني أن الاعتراضات المثارة، من قبل كلٍّ من بييرا أولانييه، وفرنسوا بيرييه، وفلابريغا على وجه الخصوص، لم تكن ببساطة مجرد عودة إلى «العادات» الضارة التي كانت متبعة ضمن الرابطة الدولية (IPA) «لراحة الجميع، وامتيازات بعضهم»، كما كان يقال في ما مضى. وأعتقد أنه يجب كذلك الأخذ بالاعتبار كون هذه الفوارق في التقدير، التي أصبحت نزاعًا بدون تحكيم ممكن في نهاية تعاون طويل المدى، لم تكن سهلة بالنسبة إلى أيٍّ من الأطراف.

لقد حضرت لقاءً قصيرًا بين لاكان وبييرا أولانييه التي عبّرت له عن موقفها مرةً أخيرة. قال لها لاكان عندها: «هل تدرين أنك تضعيني في موضع حرج؟» فأجابته بأنها كانت تفضل تجنيبه هذا الإحراج، إلا أنها لا تستطيع أن تفكر بشكل آخر. المهم في الأمر، أن ما تلا ذلك أظهر أن تعيين ناقل [المُحَلَّل]، كان بحد ذاته، عملية جد شائكة[286].

---

(286) انظر بهذا الصدد الكتاب الوحيد الذي يوفر لنا شهادة عن هذا الموضوع، وهو كتاب: Sylvie Sesé-Léger, *Mémoire d'une passion. Un parcours psychanalytique,* Paris, éditions Campagne Première, 2012.

بدليل أنه خلال عشر سنوات من التجربة المسماة «النقلة»، إذا كانت ذاكرتي دقيقة، لم يعيّن لاكان ذاته إلا ناقلًا أو اثنين. بعض المحللين كانوا يقومون بذلك بيسر أكبر. إلا أنه لا يبدو أنهم كانوا يقدّرون تمامًا المفارقة الملازمة لهذا الإجراء التجريبي. إذ كيف يمكن، في الواقع، تعيين أحدهم وهو في طور «النقلة» في حين أننا لا نعرف بعد إلى ماذا يؤول وضعه تحديدًا في هذه التجربة؟ كما أننا لا نعرف ما إذا كانت «النقلة» بالأحرى محكًّا لنهاية التحليل (ما يعني سقوط الذات المفترض أنها عارفة)، أو أنها فرضية تتعلق بما يحدث عند فترة النهاية هذه.

كان عبدوشالي (Abdouchéli) هو أحسن من وصف حالة التفتت والشلل التي انتابت المدرسة في فترة هذه السجالات. فمع اعترافه بأن نظرية لاكان عن «النقلة» تشكّل اسهامًا أساسيًّا، مما يَفْرِض اختبار جدواها، إلا أنه لاحظ وجود تهجُّم ناقد في داخل المدرسة. إذ مورست هذه النظرية «ضد كل ما يحيل إلى إثارة مسألة التراتبية القائمة على الألقاب، سواء عن حق أو غير حق، والتي تؤول إلى إعادة خلق ما يوازي لائحة «التعليميين»، وذلك أيًّا كانت النيات الأولى. وأضاف قائلًا: «حتى لو كانت وجهة النظر هذه تفتقر إلى أسس تؤكدها، إلا أنها يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار، إذ إن توسُّعَها يضفي عليها تأثير الانبهار الخيالي الذي يستعصي على كل محاولات التنصل، والقابل لتوكيد أسوأ أنواع الانخداع. ويجب القول بالمناسبة، بأنه بالعودة إلى مصطلح كل من مُحَلِّل المدرسة (AE)، والمُحَلِّل عضو المدرسة (AME)، المحمّل سلفًا بدلالة تراتبية في مدرستنا، فإن اقتراح التاسع عشر من كانون الأول/ ديسمبر

[الـذي طرحه لاكان للتصويت]، لم يؤدِّ قَطّ إلى إزالـة التوجسات في هذا الاتجاه»[287].

استخلص عبدوشالي، من ذلك، الاستنتاج التالي: «بالنظر إلى العدائية الكامنة أو الظاهرة لدى قسم كبير من المنتمين إلى المدرسة الفرويدية، إما تجاه مبدأ التجربة المقترحة، وإما تجاه كيفيات تطبيقها أي (الناقلين)، أو كذلك لمنحها لقبًا خاصًا، فإن اقتراح التاسع عشر من ديسمبر، لم يكن بإمكانه، على الرغم من الأهمية الكبيرة التي يمثلها، إلا أن يصعِّد من خطورة الوضعية السائدة في المدرسة فيما لو جرى التمسك به، كما لا يمكنه أن يؤدي إلى أي نتيجة إيجابية فيما لو تم تطبيقه»[288]. ولقد أثبتت الأحداث التالية صحة هذا التفكير. إلا أن حجج عبدوشالي لم يكن بمقدورها تغيير موقف لاكان بأي حال، إذ إن تجربة النقلة أصبحت بالنسبة إليه مبرر وجود المدرسة ذاتها.

في الحقيقة، في ما عدا هذه التجربة التي كان يتعين أن تؤدي إلى تمييز **المحلل التعليمي بحد ذاته** (إذا جاز القول)، في مقابل اللائحة، لم يكن لاكـان ينتظر الكثير من مدرسته. إذ لم يُكِنّ كبير تقدير لثقافة المحللين، الذين كانوا في نظره ضحايا إعدادهم المدرسي والجامعي؛ والعاجزين عن استيعاب ما تحمله اللسانيات البنيوية من الجِدّة، وكذلك الأقل استيعابًا لعصر نهضة المنطق الذي أطلقه كلٌّ من فريغه (Frege) وراسل. انتقال تعليمه إلى مدرسة الآداب العليا، بعد توقُّف حلقته الدراسية في مستشفى سانت-آن، قدّم له جمهورًا مغايرًا، ومتحمسًا لهذه الفتوحات العلمية الجديدة. صحيح أن

(287) *Scilicet* n° 2/3, Paris, Seuil, 1970, p. 41-42.

(288) المصدر نفسه.

تعليمه، كما كان يردده دائمًا، كان يتوجه إلى المحللين وحدهم. إلا أنه نحت خلال حلقته الدراسية مفاهيم ذات مدى أوسع بما لا يقاس، أمكنها أن تجذب اهتمام الباحثين من ميادين أخرى كثيرة. وشكّل جمهور مستمعيه الجديد جيلًا أفضل إعدادًا لاستيعاب تجديداته المفهومية. وإذ قال لي مرة بأنه يعرف من كان هؤلاء الذين يمكنهم فهمه. سألته عندها: «من هم هؤلاء؟ فما كان منه إلا أن أعطاني جوابًا لم أكن أتوقعه؛ قال: «إنهم أولئك الذين في عمر الثانية والعشرين». ولكن مع حالة انعدام التأكد التي كان فيها بصدد وجود المحلّلين [بين مستمعيه]، كان في إمكانه التيقّن على الأقل من أن فكره يجذب أيًّا ممن لديهم اهتمام بالتحليل النفسي.

اضطلع إدخال التحليل النفسي اللاكاني في التعليم الجامعي، بدور ليس بالهيّن في تحديد مصير مدرسة باريس الفرويدية.

بما أنني لم أساهم بتاتًا في هذا المشروع، أتبنى عن طيب خاطر الرواية التي قدمها سيرج لوكلير عنه إذ كتب يقول: «عندما أنشأت في العام الجامعي 1968-1969، في جامعة باريس - فنسان أول قسم للتحليل النفسي، الذي كان الأول عالميًّا، أبلِغتُ وأشعِرتُ بشدة من قبل اللجنة المركزية [اللجنة الإدارية]، لمدرسة باريس الفرويدية أن ذلك يشكّل تعديًّا على الحرمات، ما لم يمنع اللجنة ذاتها من عمل كل ما بمقدورها لاستعادة ذلك القسم إلى سلطتها، وهو بالمناسبة، المؤسسة الوحيدة التي اجتازت بدون أي أضرار، حل المدرسة، ومن ثم ازدهرت، كما هو معروف، في جامعة باريس الثامنة في سان دوني»[289].

لا تبدو لي المماثلة بين اللجنة الإداريـة واللجنة المركزية [السوفياتية] مجرد تلميح عدواني، إذ إن اللجنة الإدارية قد اتخذت

(289) *Écrits pour la psychanalyse, op. cit.,* vol. I, p. 319-320.

في العديد من جوانبها، سمات تذكرنا بسمات البولشفيين في بداية القرن العشرين: لجهة التفاني الكلّي من أجل القضية، والغياب الكلّي لأي حيرة أو تردد، إضافة إلى التقوقع. أثار تدخُّل المدرسة (EFP) الكاسح في الحياة الجامعية، بالمناسبة، الامتعاض العنيف لدى كلٍّ من دولوز (Deleuze) وليوتار (Lyotard). فكتبا يقولان، في إشارة إلى مصير سيرج لوكلير، والمدرسين الذين اختارهم لقسمه، وإحلال الأوفياء للمدرسة محلّهم ما يلي: «إن إجراء الاستبعاد، واختيار من سيُستبعدون، ومعاملة المعارضين، والتسمية المباشرة لمن سيحلون محلهم، تُذكّرنا جيدًا، مع الفارق طبعًا، بعملية ستالينية»[290]. كان قائد هذه العملية هو الدكتور لاكان ذاته، الذي تصرّف المسؤولون الجدد بناء لتعليماته بشكل جد رسمي. في الواقع، لم يكن لاكان يخفي سورة غضبه الكاسح ضد التعليم الذي كان يقدّمه لوكلير. فلقد قال لي ذلك بنفسه، وكذلك لبعض الزملاء، كما علمتُ في ما بعد. فماذا كان سبب غضبه هذا؟

كان لوكلير يتمسك بعناد بما يمكنني تسميته «بكارة الإنصات التحليلي». وهو مصطلح أُغْرِمَ به جدًا المحللون، بعد تأملات لاكان النظرية حول وظيفة الكلام، بحيث أصبح يغتاظ لمجرد سماعه، حيث كان يردد: «ولماذا لا يتكلمون عن النظرة التحليلية؟». يتعين على المحلل، تبعًا لسيرج أن يحمي إنصاته من كل معرفة مسبقة. ذلك «أنه على الانعدام(*) (forclusion)، أي على شيء يخفي مرة واحدة وإلى

(290) *Les Temps modernes*, n° 342, Janvier 1975, p. 862-863.

(*) انعدام (forclusion): مصطلح نحته لاكان بصدد آليّة الذهان الدفاعية. وهو يتلخص في رفض الوعي للتصور/ أو الدال غير المحتمل ورفض الانفعال المصاحب له. وكأنهما لم يكونا أصلًا.

الأبد الاهتمام بالحقيقة، تبنى، وتصاغ كل أنواع المعرفة المتباينة تبعًا لنمط الانعدام»[291]. لأنه مهما فكرنا بنوع الانعدام المثار هنا، يبقى أن مجرد الجهل لا يوصلنا إلى شيء. وأن السذاجة ذاتها، وهي صفة للمحلِّل يعلي لاكان مكانتها تمامًا، ليس لها من صلاحية إلا بمقدار ما يستند الجهل إلى معرفة معينة كي يستقي منها أسباب ضرورته.

مجمل القول، إن التمييز ذاته بين المعرفة والحقيقة هو تمييز صادر عن علّامة، يعود الفضل فيه إلى لاكان. فلنترك له الكلام إذًا في هذا المقام، حيث يقول: «من المعروف أنني أصررت على التمييز بين المعرفة والحقيقة. وبالتالي، إذا كانت الحقيقة، ليست هي المعرفة، فستكون عندها عدم المعرفة. فتبعًا للمنطق الأرسطي ـ كل ما هو ليس أسود، هو لاأسود»[292]. والحالة هذه، فإن ازدراءً من هذا القبيل، الذي يُستدل عليه بسهولة من خلال مبدأ الثالث المرفوع، كان يشكّل في نظر لاكان خطيئة حقيقية. ولكن، هل يُشكّل ذلك سببًا كي يجاب عليه بكياسة؟

لقد كان بالتأكيد أكثر نفعًا لمدرسة باريس (EFP)، تركُ أحد أعضائها يعلّم ما يفكر فيه، وفي المكان الذي يريد، بدلًا من أن تستجيب على ذلك وكأنها بصدد مؤامرة تتعدى على الحرمات. وتنخرط معه بالتالي في مناظرة، سواء لفظية أم مكتوبة، كلما كانت فرصها متوافرة جدًا. فبعد قضية تجربة النقلة، التي هددت فعليًا وجود المدرسة، وبعد استقالات كلٍّ من بييرا أولانييه، وفرانسوا بيرييه،

---

(291) Serge Leclaire, *Œdipe à Vincennes. Séminaire 69*, Paris, Fayard, 1999, p. 126.

(292) Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, Paris, Seuil, 2011, p. 16.

وجان بول فالابريغا، (وهي استقالات اعتبرها لوكلير عن حق بمثابة عمل خاطئ)، افترض أن لاكان كان مستنفرًا وحذرًا، وأنه كان يميل إلى اعتبار كل تعليم يشوه فكره بمثابة تهديد للتحليل النفسي ذاته، كما كان يرمي إلى ضمان وجوده من خلال تعليمه هو. وهنا أيضًا، لا أستبعد الفرضية التي تقول إن لاكان قد استسهل السير في هذا الاتجاه نظرًا إلى أن لجنته الإدارية كانت تضم بين أعضائها محللين أكثر لاكانية منه هو ذاته، تمامًا كما جرى سابقًا في حالة بعض الفرويديين.

مرت العلاقة بين لاكان ولوكلير ببعض الاختبارات التي أسهمت إلى حد كبير بتحديد مصير المدرسة. من هذه الاختبارات التي وصلت إلى علم أعضاء المدرسة بمناسبة مؤتمر ليل (1977)، كانت تختص ببرنامج التعليم الذي فكر لوكلير بتقديمه في المدرسة، بالتعاون مع أنطوانيت فوك (Antoinette Fouque) والذي وضع لاكان عليه الفيتو. ولكن مؤتمر ليل سبقه العديد من الاختبارات التي شكّل كل منها مناسبة للاكان كي يلقي نظرة على ما أنشأه [المدرسة] ويعبّر عمّا يجول بخاطره بصددها. كان أحد أكثر المؤتمرات دلالة، في هذا الخصوص، مؤتمر لاموت (1973).

استحوذت مسألة النقلة على قسط كبير من التداولات، في ذلك المؤتمر. وأعطى كل عضو من لجنة القبول، التي كنتُ أحد أعضائها، رأيه في هذه التجربة والاستنتاجات التي استخلصها منها. أظهر ما قاله هؤلاء الأعضاء أن هذه التجربة ذاتها، لم يكن لها المعنى نفسه لدى الجميع. وهو ما لا يدعو إلى العجب. ذلك أنه كانت لدينا، بالطبع، مداولات ومناقشات في موضوع الشهادات التي نقلها الناقلون (les passeurs). إلا أنه لم يخطر ببالنا أن نجتمع للنظر عن قرب

في العواقب التي رتبها هذا العمل علينا. لم يُفَوِّتْ سيرج لوكلير هذه الفرصة كي يشير إلى ذلك، مع إضافة وصف يقدح باجتماعات لجنة القبول، وافقه عليه لاكان عن طيب خاطر حيث قال: لقد سمعتُ لتوي ما كنت أشعر به أنا ذاتي.

كانت هذه النتيجة مخيبة للآمال بالتأكيد. إلا أن لاكان وجد لها بعض العذر، بسبب اضطراره لاختيار مُحَلِّلين لعضوية اللجنة، ممن لم يمروا هم ذاتهم، في غالبيتهم، بتلك التجربة التي افتُرض فيهم تقويمها. وهو ما يذكّرنا (بالمناسبة) بالاضطرار الذي وجد فرويد فيه نفسه بإيكال تكوين جمعيات لإعداد المحلِّلين، من أولئك المخلصين له، ممن لم يقوموا هم أنفسهم بالتحليل. في أي حال، وجد لاكان، خلال هذا المؤتمر ذاته، الفرصة للتعبير عن أقوال، يُستخلص منها، لأول مرة، أن النقلة تمت إلى مجال آخر غير مجال المعرفة. وسوف يكون لي عودة إلى ذلك في الفصل الأخير.

في العام 1974، نظّمت مدرسة باريس الفرويدية مؤتمرًا في روما، وهي المدينة التي قدّم فيها لاكان عرضًا دخل التاريخ، في العام 1953، في أثناء مؤتمر نظّمته الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي. وهذه المرة أيضًا، تميّز المؤتمر بخطاب كان له وقع الصدمة. ولكن ذلك لم يكن خطاب لاكان، وإنّما خطاب جاك ألان ميللر، الرئيس الجديد لقسم التحليل النفسي في سان دوني [أحد فروع جامعة باريس]. لقد خاطب أعضاء المدرسة، متحدثًا من القمة العالمية التي اكتسبها، إذ وقف على أكتاف عملاقه [لاكان]، فقال:

«إنهم طيور أبو زريق بحلّة ريش الطاووس. إلا أن أبو زريق يبقى أبو زريق، والطاووس يبقى طاووسًا». إنهم «سفسطائيون، ماهرون

في فن محاكاة الفكر في كلامهم. هو وحده [لاكان] من يمتلك نبرة الحقيقة التي تتجلى أصداؤها في خطابه». لم يجد الخطيب كلمات أكثر قوة لوصف المعلم ـ المربي؛ ولذلك استدعى نيتشه لخدمته. وماذا بشأن المعلم الجالس على أريكته؟ يا للروعة: «من يبدو أفضل من مصيره بمثابة الموضوع a الصغير؟».

مما يدعو إلى العجب، أن ينخرط رجل من المفترض أنه يتابع تحليله في مديح مبالغ في غلوه، بدون أن يتطرق إلى ذهنه النرجسي البعد الذي يدخل في هكذا تمجيد لشخص معيّن. ولكن والحق يقال؛ فإن محلله النفسي، شارل ميلمان (Melman) كان يشاطره التحويل نفسه على المعلم. وذلك إلى حد لومه لزملائه من اللجنة الإدارية، كما لمجمل أعضاء مدرسة باريس (EFP)، على نكرانهم للجميل الذي يحول دون اعترافهم بأنهم مدينون للاكان[293] «بكل شيء». يمتد كل شيء هذا، في نظر مُحَلِّلِهِ، كي يشمل مصادر دخلهم. إذ كان على قناعة راسخة، بأنه لولا اسم المعلم لكان هؤلاء القندلفت [مساعد القسيس] خسروا موارد كسب رزقهم. وذلك إلى الحد الذي بدا له، أن كل قرش دخل في جيب «أحد اللاكانيين»، هو بمثابة النقود المسروقة من الصندوق العائلي.

أثار «هذا الخطاب الموجه إلى مؤتمر مدرسة باريس الفرويدية»، أسئلة عن القصد من هذا النوع من الطقوس التكريمية، كما أثار مخاوف بصدد مستقبل المدرسة. أبرز دانيال سيبوني الطابع الجنائزي للإطراء «الذي يجري بأصوات ألواح النعش التي يتم تسميرها، ونبرات التأبين». وبدون أن يكون طاووسًا، فإن ما قاله جاك ألان ميللر لم يكن خلوًا من مسحة من الحقيقة. إلا أنني أفترض

(293) انظر أقواله في مؤتمر 1978.

أنه في العام 1974، وبعد أن أنشأ قسم التحليل النفسي في فنسان(*) بإشرافه وبإدارة صهره، كان لاكان ينتظر من الجامعة أكثر مما انتظره من مدرسته. وذلك على الرغم من تعليقاته اللاذعة عن قصد في موضوع الخطاب الجامعي. ويجدر التذكير بأن الصفحات التي كتبها للعدد الأول من مجلة *Ornicar*، حملت عنوان: «قد يتحقق ذلك في فنسان». والتي يجب أن يُفْهَمَ منها ضمنيًّا ـ أن ذلك لم يتحقق من خلال المدرسة (EFP).

ولم يحمل ما تبع ذلك أيَّ شيء ليجعله يغيّر رأيه. وإنّما على العكس من ذلك تمامًا. ففي العام 1976، عقدت المدرسة مؤتمرها في ستراسبورغ. ركز المؤتمر أساسًا على التفعيل (acting out) والمرور إلى الفعل (passage à l'acte)، وهما نمطان من الفعل يحدثان على حواف الخطاب التحليلي. والحال أن لا شيء يدل على النقطة التي وصل إليها المحلِّل في إعداده أفضل من طريقته في الاستجابة لهاتين الظاهرتين، وذلك بمقدار ما يتكوّن هذا الإعداد من ممارسته ذاتها. كان من المفترض إذًا أن يبيّن هذا المؤتمر، الذي نظّمته المدرسة، المعيار الذي يمكن الحكم من خلاله على ممارسة تحليلية أنها لاكانية. إلا أن نتيجته كانت مقلقة إلى حد بعيد. فبعد سيل المداخلات الجارف الذي سمعه لاكان أحس فعليًّا أنه قد غُمر بالمديح بما يتجاوز كل حد. بحيث إنه شعر أنه «ينقصه شيء من النقص»، ما يدعو إلى قلقه، كما قال. ولكن لم يبدُ عليه في أي لحظة، أن نقصَ النقصِ هذا [أي إنه بحاجة إلى شيء من النقص] قد يكون عائدًا ربما إلى انعدام التساهل تجاه النقص [باعتباره الإنسان الكامل].

(*) أحد فروع السوربون.

ليس بإمكاني تبيان موقفي بدقة حول هذه النقطة بدون العودة إلى التعارض الهام الذي برز، للمرة الثانية، بين جاك لاكان وسيرج لوكلير. فلقد سبق لي، في الواقع، أن أشرت إلى أن هذا الأخير وضع، في آب/ أغسطس 1977، مع أنطوانيت فوك، مشروع متابعة جزء من عملهما ضمن إطار مدرسة باريس الفرويدية. هذا المشروع، الذي رحّب به سكرتير المعهد كريستيان سيماتوس (Christian Simatos)، حُوِّل بالتالي إلى لاكان. ولقد تلقّى الجواب التالي:

«عزيزي،

ليس مطروحًا أن تنفّذ الحلقة الدراسية التي حوّلَ لي سيماتوس الإعلان عنها، في مدرسة باريس الفرويدية.

ج. لاكان.

في 15–9–77»[294]

انكب لوكلير في كتابه **إبطال مفاتن السحر** (*Rompre les charmes*)، على تعليق لاذع جدًا على هذا الفيتو الفظ. إلا أن القضية تستحق النظر فيها عن كثب. فلقد كان لوكلير التلميذ الوحيد الذي اعترف به لاكان صراحة بمثابة مُحَلِّل، وذلك منذ المؤتمر الأول الذي عقدته الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي في روما في العام 1953. تم هذا الاعتراف في ظروف تسبغ عليه طابعًا يتسم بالأبهة، وأي أبهة! فمن كان إذًا لاكان سنوات الخمسينيات، الذي اختاره لوكلير بمثابة معلم؟

(294) Serge Leclaire, *Rompre les charmes*, Paris, Seuil, coll. Point, 1999, p. 179.

كان واضع مرحلة المرآة، ذاك الذي أحاط بمعنى التوظيف النرجسي بحيث إنه، بدون فهم هذه النقطة، لا يكون بالإمكان الحصول على نظرية متماسكة في الهوام (fantasme). ولكنه كان أيضًا ذاك الذي بَيَّنَ تشابك مجال الخيالي مع النظام الرمزي في بناء الواقع. وكيف أن هذا الواقع يكتفي بجزء من الواقعي الذي يحد وجوده من إشباع الذات، وذلك أيًا كان إشباع حاجاتها على ما تبقّى من الأصعدة. كما أنه كان الوحيد الذي كشف «انقسام الأنا»، الذي قال به فرويد، والذي تتوزع فيه الذات ما بين جهة تعتقد بالخصاء بشكل قاطع، بينما أنها من الجهة الأخرى لا تعتقد مطلقًا بالخصاء. وهو الوحيد أيضًا الذي رأى أن هذا الانقسام هو الانقسام عينه الذي يفصل بين موضوع اللفظ وموضوع التلفظ، وهو تمييز استقاه من علماء اللسان وأعطاه عمقًا لا مجال للشك فيه. أخيرًا، كان هو من اقترح المفهوم غير المسبوق تمامًا عن الذات بمثابة نتاج العلاقة الدالة.

أما على صعيد الممارسة، فإن أقل ما يمكن قوله على وجه التأكيد، إنه لم يلجأ قَطّ إلى التفسير المسمى «تأويليًا»، وذلك على عكس ما يُروى عن لاكان البداية الذي يختلف عن لاكان النهاية. والحال، أن العديد من المحللين عدلوا عن هذا النوع من التفسير في ذلك العصر، من مثل رايك، وخصوصًا إيلّا شارب (Ella Sharpe) التي كتبت مقالة شهيرة عن هذا الموضوع. وقد أكد لي لاكان بنفسه أن نظريته في المجاز كانت جد قريبة من نظرية تلك المحللة الإنكليزية. كما أن رؤيته للفعل التحليلي النفسي باعتبار أنّه ليس تأويلًا يبيّن الحقيقة، وإنّما هو جواب على رسالة، كان قد أصبح جليًا في خطابه في روما.

وعلى ذلك، بالإمكان أن نستشفّ المسألة التي تطرح نفسها. هل يتعين على تلميذ اعترف عن طيب خاطر، بهذا الإسهام العظيم، أن يؤيد بالتالي كل ما يقوله المعلم لاحقًا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو الفارق عندها بين التلميذ والمريد [الذي يتبنى حرفيًّا أقوال المعلم]؟ أنا أبعد ما يكون عن تأييد أطروحة لوكلير المتعلقة بالمعرفة باعتبارها انعدام الاعتراف بالحقيقة. وأقرُّ بأن حلقته الدراسية في فرع فنسان [من جامعة باريس] تتضمن العديد من المآخذ. كما أنه ليس لدي أي فكرة عن مشروع شغله مع أنطوانيت فوك. ولكن اعتبر أن منعه من التعليم في المدرسة، لأن تعليمه لا يتطابق مع فكر المعلم هو خطأ كبير، إلا إذا كنا ننكر عليه الاعتراف بمكانته كونه محلِّلًا بارزًا. وهو خطأ يرجع تحديدًا إلى ما أسميته «انعدام التساهل تجاه النقص الذاتي».

ولكن، لنعد إلى موضوع المدرسة، وإلى باقي مؤتمراتها، ذات الإشكاليات المتزايدة. إذ سبق لمؤتمر روما، بصيغة مدرسة باريس الفرويدية، أن دعا العديد من المشاركين إلى التساؤل عن المستقبل المقلق، إن لم يكن المفجع، الذي ينتظر المدرسة. حتى إن أحد المشاركين أثار نظرية الكوارث، وانتهز سيبوني الفرصة كي يحذّر المحللين الحاضرين من أن الكارثة الحقيقية، بل الكارثة المطلقة، سوف تتمثل في هيمنة التطابق [انعدام التباين].

بعد محنة خيبات مؤتمر ستراسبورغ، سمعت عضوًا بارزًا من لجنة الإدارة يقترح أن الحل الوحيد الذي يليق بلاكان يتمثل ببساطة بطرد أعضاء المدرسة الذين أصبحوا بدورهم ـ وبشكل كارثي ـ نماذج عمّا أسماه جان بول فالابريغا «المرشح ـ أيًّا كان» [عديم المؤهلات].

في العام 1977، عُقد مؤتمر ليل الذي كان من المفروض أن يعالج أساسًا مسألة الأنوثة. في تلك الأثناء كان خبر الفيتو على حلقة لوكلير

الدراسية قد انتشر. وتبعًا لعدد من الشهادات التي وصلتني، ساد جو من مشاعر الضيق في هذا المؤتمر الذي لم أحضره. اتخذت هذه المشاعر طابعًا ينذر بالخطر على ضوء ملاحظة لوكلير التالية: «يبدو لي جليًّا، منذ كانون الأول/ ديسمبر 1977، أن ثورة في القصر تعتمل تحت الرماد في داخل مدرسة باريس الفرويدية. ففي هذه المؤسسة، التي أصبحت تشابه كل الأخريات، تبيّن أن لعبة القوى أصبحت حاسمة واقعيًّا، وذلك تحت غطاء المشروع النبيل الهادف إلى ضمان خلاص المحللين النفسيين المهدَّدين بالهرطقات التحريفية»[295].

برز تعبير «حل المدرسة» بعد إعلان فشل النقلة مباشرة، والذي اختتم لاكان به مؤتمر دوفيل المخصص لهذه المسألة. كان ذلك في العام 1978. ففي مقابلة أجراها مع زميلين برازيليين، في تموز/ يوليو من العام نفسه، وظهرت في عدد آب/ أغسطس من **مجلة البرازيل**، اعتبر سيرج لوكلير «أنه يجب على لاكان أن يقوم بنفسه بحل المؤسسة، أي مدرسة باريس الفرويدية، كي يعاد إطلاقها بصيغة أخرى، على أن يستمر حضوره فيها. وأردف قائلًا ولكن ذلك لا يعدو كونه أحد هواماتي»[296]. إلا أن هوامه تحقق فعليًّا.

وبمعزل عن الإخلاص المطلق الذي ربط بين هذين الرجلين، لم يكن لاكان من أولئك المعلمين القادرين على إبعاد، أو طرد أولئك الذين يعارضون آراءه أو طرقه في العمل. إلا أنه كان يفضّل لو يغادرون من تلقاء أنفسهم. هكذا عبّر عن نفسه عند اختتام أيام عمل تشرين الثاني/ نوفمبر 1975، التي خُصصت على وجه التحديد لموضوع كان «يُنتظر منه الكثير»، أي موضوع التقنية التحليلية:

---

(295) المصدر نفسه، ص 181.

(296) المصدر نفسه، ص 182ـ183.

«وهكذا أود مع ذلك في النهاية، أن أتوجه إليكم بابتهال بسيط. لقد قلت لتوي وأكرره هنا: أنا عصابي مثل كل الناس، وبالتالي فما أطمح إليه، لا يشكّل سببًا لكي أتمناه. ألا يمكن أن يوجد بينكم أحد يريد أن يتولى تدشين الانشقاق القادم؟ لا تتصوروا كم سوف يريحني ذلك ويخفف عني! إذ إن ذلك سوف يتيح لي، عندها، في مواجهة شيء واقعي، أن آمل نتيجةً له، أن أتجنب المزيد من المعاناة. مَن منكم يريد أن يؤسِّس جماعة خامسة؟ إذ إنكم تعلمون مدى الارتياح والتخفّف من المعاناة، ومدى صدق مشاعر الفرح التي تلقيت بهما تأسيس الجماعة الرابعة. فما المانع إذًا أن تؤسَّس جماعة إضافية!»[297].

إلا أن لوكلير لم يشكّل جماعة خامسة. إذ اقتصر، خلال يوم عمل عقد في نانسي، على العودة إلى الانتقادات التي طرحها في دوفيل. واكتفى بالتعبير عن عدم رغبته بأن «يَتْبَع» [المعلم]، على أن ذلك لن يمنعه من الاستمرار في موقع آخر.

---

(297) *Lettres de l'École freudienne*, n° 24, juillet 1978, p. 250.

الفصل الرابع

«شغف بالمؤسسة»

ركز مؤتمر مدرسة باريس الفرويدية الأخير، يا لسخرية القدر، على موضوع النقل (*transmission*). عُقد هذا المؤتمر إذًا في تموز/ يوليو 1978؛ بدون مشاركة لوكلير وعدد من المحللين الذين يقاسمونه موقفه. إلا أن «ثورة القصر» التي خُمّن وجودها منذ العام 1977، تحولت في تلك الفترة إلى حملة قذرة، موجهة ضد فرانسواز دولتو التي كانت تُتّهم «بالتفاني الاستعراضي والسطحي». كانت دولتو، في الواقع، المحللة الوحيدة في المدرسة صاحبة الاسم الذي يمكن أن يعيق ممارسات الدجالين، الذين بدأوا التحضير لما بعد مدرسة باريس الفرويدية (EFP)، لجهة تولّي الزمام أو وراثة التركة. وبالتالي، ليس من المدهش أن يحرص عدد لا يستهان به من تلامذة فرانسواز دولتو وزملائها والمتعاونين معها، على حضور هذا المؤتمر. بغية التعبير، على الأقل، عن امتنانهم لما قدّمته لهم، سواء بمثالها الشخصي أو من خلال تعليمها.

في فيض المداخلات التي توالت صباحًا ومساءً، طوال أيام المؤتمر، لم يُسمع إلا القليل من الكلام عن النقل. كانت إحدى أكثر الإسهامات إثارة للاهتمام، تلك التي قدمتها جانين دو لا روبرتي (De La Robertie) بعنوان: «هل الحلقة الدراسية هي مكان لتعليم التحليل النفسي؟». تمثّل الجواب عن هذا السؤال بالبدء بتعريف

الحلقة الدراسية وهي «بمثابة تجمُّع يقدّم فيه كلٌّ من المشاركين نصًا يتوقف في آن واحد على مساره التحليلي الفردي ـ انطلاقًا من موقفه الخاص، وعلى المسار الجماعي، ليس من خلال تصوُّر ديناميكية جماعة، وإنّما بمثابة إنتاج متراصّ لنوع من نتائج نقل المعرفة والخبرة». ثم تحولت إلى تمييز الحلقة الدراسية التي قدّمت «باعتبارها نموذجًا لنقل النظرية التحليلية النفسية، عن التعليم النظري حيث تقدَّم هذه النظرية بمثابة معرفة فكرية». كان هذا الإسهام على وجه الإجمال نوعًا من التذكير بما يلي: لا يكفي إطلاق تسمية «حلقة دراسية» على تعليم معيّن كي نؤمن له مميزات النقل التي يفتقر إليها. كان تذكيرًا جد متأخر، إذ سبق للاكان أن توصّل إليه في لحظة الاختتام. ما يشمل، كما سنرى، كلًّا من أعماله ومدرسته.

كان الخطاب الذي ألقاه بيير لوجاندر (Pierre Legendre) الذي سبق مباشرة خطاب لاكان، هو ما شكّل الحدث المجلجل في هذا المؤتمر. إذ اجتمع فيه حس الدعابة المرحة إلى صرامة التحليل بغية توجيه رفض لا رجعة فيه للمؤسسة المسماة «مدرسة باريس الفرويدية». وهي المؤسسة التي لا يمكنها الإفلات بحجة كونها تحليلية نفسية، من الكبت الأصلي الذي تقوم عليه كل مؤسسة بما هي كذلك. «إذ حمل هذا الخطاب عنوان «شغف بالمؤسسة. ملاحظات على الهامش»، والذي لا يمكن لأي تلخيص أن يعبّر عن غناه الفريد وأثره الحاسم. سأقتصر إذًا على تأكيد عدة نقاط يبدو لي أنها تمس في الصميم مصير المشروع اللاكاني. أبدأ أولًا بالتذكير «بالملاحظات» الثلاث التالية:

أ. «كل مؤسسة، ولو أعلن عنها في مصلحة تسجيل الروابط بمثابة فرويدية، لا تنشط فقط كي تقوم بما صرحت عنه لمصلحة

التسجيل، وإنّما هي تنشط كذلك للقيام بشيء ضمني، أي كي تحمي عقيدة، وهو ما لا يصرَّح عنه.

ب. على العكس مما يجري في التحليل، حيث لا نعرف مسبقًا إلى أين نتوجه، فإن عدم معرفة إلى أين نتوجه في مؤسسة ما، يشكّل خطرًا كبيرًا على كيانها. «وبالتالي، بمساعدة النزاعات التي تغذّى بواسطة الصحافة المؤيدة، سوف نفبرك قضية، أي نوعًا من نظام أساسي للتمرد. فبالنسبة إلى هذا النوع من المشروعات، سوف يؤدي ذلك إلى التصادم، حيث يكون التحليل النفسي مدعوًا إلى الاندراج ضمن الإيديولوجية التسييرية».

ج. يمكن التساؤل عمّا يحدث فيما لو رُفع اللبس. ماذا يحل بنظام التمرد هذا؟ يرى لوجاندر أننا نشغل بالنا بدون داعٍ، إذ إن الجميع يخشون أن لا يستمر التزييف مركزي النزعة في العمل؛ أي إن التمرد سيظل مثيرًا للذعر بالنسبة إلى الجميع. «ذلك أن الهوام الذي يدعو إلى «أن نحب بعضنا بعضًا بمثابة تماثيل بمعنى السهر على النظام الأساسي، وأن نكون منضبطين كلٌّ منا في موقعه، فنصبح تماثيل شهيرة، ويعمل هذا الهوام بشكل فائق الروعة. وبغية البرهنة على ذلك يضيف بنوع من الخبث قائلًا إنه في ما خصّ الأعمال التطبيقية، إذا أردتم، المرجو الاستشهاد بمشهد حضور الحلقات الدراسية».

انصبّ سؤال لوجاندر الثاني على مسألة النقلة. ولم يكن هدف هذا السؤال بالنسبة إليه: ما هي النقلة؟ «وإنّما كان بالأحرى: ما هي المدرسة، وماذا ندّعي أننا فاعلون بذلك، عندما ندّعي أننا وصلنا إلى تلك النقطة، أي عندما نصل إلى الحد الذي يدّعي النقلة؟». وبغية

متابعة أفضل لإسهام لوجاندر في هذا الصدد، من الهامّ أن نلاحظ أن المحللين، لم يتكلموا قَطّ، منذ أن وُجدوا، عن النقلة بمثابة لحظة هامة، إن لم تكن حاسمة، من تحليلهم التعليمي. فالنقلة هي قبل كل شيء عبارة عن «رقيم خاص بالمدرسة الفرويدية»، ويندرج بشكل دوغمائي في نصِّيتها ذاتها. وإذا كان هناك تجنُّب للسؤال الذي تطرحه النقلة، بناء لصياغة لوجاندر، فذلك «**لأننا نتجنب بذلك ضرورة مجابهة السؤال الهذياني المتمثل في نص بدون موضوع**»(*)(298). في الواقع، إن الاعتبارات التحليلية بصدد النقلة «تفرط بعض الشيء بالانشغال بلاكان في هذا الموضع أو ذاك؛ من خلال فرط الإلحاح على موضوع «لننقذ أنفسنا، ونتخلص من هوام لاكان»، وذلك كي لا نتعرض للشبهة بأننا نلح على مسألة عدم معرفة شيء. وبالطبع، فإن الأسلوب الأنجح للتخلص من الأمر بأقل الأضرار، ولكي لا يتعين علينا أن نحلل ذلك، يتمثل بالقول: هوام لاكان أمر غير مطروح، بل إن الأمر يتعلق بالتحليل النفسي ذاته. وبكلام آخر، لقد دخلت النقلة ضمن مواد القانون؛ حيث يشكل المُنْتَقِل - الماضي، مادة في قانون نابليون؛ أو إذا شئنا، إنه لأمر سماوي، لا واضع معروفًا له، إنه بالأحرى قضية الكلم المنزل من السماء يتكرر من جديد. حيث يتعين علينا أن نعيش ونموت لأجله»(299).

لخص لاكان وجهة نظره، في مؤتمر دوفيل، معلنًا ما يلي: «وبالطبع، إن هذه النقلة، هي فشل بكل معنى الكلمة». أبرز بيير

(*) التأكيد وارد في النص.

(298) *Lettres de L'École freudienne*, n° 25, vol. 2.

(299) المصدر نفسه.

لوجاندر، الـذي استوعب تمامًا تعبير **بالطبع**» هـذا «**قـولًا** بالغ الجدية [من قبل لاكان]، - بمعنى قولًا بالغ الشوق إلى أيام المجد الخوالي». في الواقع، نفهم جيدًا أن لاكان كان بإعلانه ذاك يعيش حداده على مثله الأعلى، حول إمكانية نقلٍ علميٍّ بفضل التحليل النفسي الخالص [التعليمي].

لم تكن أفكار لوجاندر غريبة على لاكان. إذ إن النقلة الوحيدة التي تدخل بقوة للتوصية بجواب إيجابي بصددها كانت تحديدًا نقلة لوجاندر، حيث قدّر لاكان أن مدرسة باريس الفرويدية أمامها الكثير كي تتعلمه من لوجاندر في موضوع المؤسسة. يضاف إلى ذلك، أنه من الممكن أن يكون قد دعاه أكثر من مرة إلى المشاركة في اجتماعات لجنة الإدارة. وحين طلب لاكان رأي لوجاندر أجابه هذا الأخير بلا مواربة أنه من الجلي أن لاكان يمثّل لهؤلاء الناس [أعضاء المدرسة] المسيح كلّي القدرة. ولكن مع أن لاكان أكد فكرة فشل النقلة، إلا أن هذا الرأي لم يبدُ أنه أدى إلى إعادة النظر بقناعته بأن ذلك الفشل عائد بكل بساطة إلى سيكولوجيا جماعة [المدرسة]. وإذا نظرنا إلى الأمور من هذه الزاوية، فإن هذا الفشل كان يحمل وجهه الآخـر المتمثل بالنجاح، إذ في لحظة اختتام المؤتمر، أمكن للاكان أن يتحقق من أنه «يمثل شيئًا يوازن الرابطة الدولية للتحليل النفسي (IPA)، ودليله على ذلك هو هذا الحضور الحاشد في القاعة».

ولكن أهمية **خطاب النهاية** هذا تكمن في نظري، في كونه يشّكل وثيقة يبوح لنا لاكـان فيها عن الاستنتاجات التي يستخلصها من أعماله في هذه اللحظة الحاسمة من وجوده.

يتمثل أول هذه الاستنتاجات في أنه فكّر، حين أرسى النقلة، بغية إيجاد شهادة ما عن الطريقة التي نصبح فيها محللين بعد إنجاز تحليلنا ـ فكر بأن ذلك سوف يضمن نقل التحليل النفسي. إلا أنه: «كما أتوصل الآن إلى التفكير، فإن التحليل النفسي غير قابل للنقل. وهو أمر مزعج حقًا. إذ إنه لأمر مزعج أن يكون كل محلل نفسي مضطرًا ـ وهو اضطرار ملزم ـ لأن يعيد اختراع التحليل النفسي شخصيًّا». وبالتالي، ماذا يعني ذلك إذًا سوى الإقرار بأنه لا يوجد إعداد علمي للمحلِّل؟ ولكن هذا ليس كل شيء. إذ نقرأ في المقطع التالي ما يلي: «إذا كنت قد قلت في مؤتمر ليل إن النقلة قد خيبت ظني، فذلك عائد إلى أنه يتعين على كل محلل إعادة اختراع الأسلوب الذي يمكن للتحليل النفسي أن يدوم تبعًا له، وذلك بالقدر الذي ينجح فيه باستخلاص شيء ما من مروره بتجربة التحليل خلال زمن معين».

بمعنى آخر، لم يخبْ أمل لاكان بالنقلة بسبب نقص ما في أعداد أعضاء لجنة القبول، أو بسبب أسلوب عملهم، ولا حتى بسبب الدلالات الخيالية التي تُسبغ على عملية تسمية المحللين المرشحين، ... إلخ. إذ يؤكد لاكان، في رد غير مباشر على بيير لوجاندر، أن أمله قد خاب فعليًّا، ما يعود ببساطة إلى **عدم وجود النقلة ذاتها**، أو بمعنى أدق لأن الانتقال من وضعية المُحَلَّل إلى وضعية المُحَلِّل تبقى مسألة احتمالية. إلا أن خيبة الأمل هذه لم تمنعه من محاولة إعطاء «بعض الكيان» للتحليل النفسي يحول دون الكلام فيه من خلال قول أي ترهات. «لهذا السبب تحديدًا وضعت بعض الإشارات الكتابية، من مثل الـ «د» «S» [التي تعيِّن الدالّ] الذي يشطر الرمز A، أي ما أسميه الآخر الكبير».

إلا أن السؤال يُطرَح: «كيف يتأتى أن يشفى بعض الناس، من خلال فعل الـدالّ؟ لقد أكد فرويد أن المحلِّل لا يتعين أن يكون

مأخوذًا برغبة أن يُشْفِي؛ إذ إنه من المعروف أن هناك أناسًا يُشفَوْن، وهم يشفون من عصابهم، وحتى من شذوذهم». الذات المفترض أنها عارفة هي إنسان يعرف اللعبة، أي كيفية الشفاء من العصاب. يقول لاكان «أود تمامًا أن أعرف من خلال أحدهم الذي يشهد عملية النقلة ما إذا كان شخص ما [...] قادرًا على عمل شيء أكثر مما يطيب لي أن أسميه «الثرثرة العادية»؛ إذ إننا بصدد ذلك عمليًّا. فإذا لم يفعل المحلل سوى أن يثرثر، فمن الأكيد أنه سوف يفشل في مهمته، ذلك أن المهمة هي فعليًّا النتيجة، أي ما نسميه العارض».

نرى من ذلك، أن النقلة، في نظر لاكان، بما هي تجربة، تستحق دومًا أن تُتابع رغم كل شيء. ذلك هو الاستنتاج الرئيسي **الثاني لخطاب النهاية هذا**. ولكن ما هي جدوى هذه المتابعة. إنها لا ترمي إلى إعلامنا حول «نقطة انتقال معيّنة» هي من صلب الحركة الذاتية للتحليل النفسي الخالص [التعليمي]، وإنّما لتمكننا من الوصول إلى النتائج الفعلية للتحليل التعليمي، ولتمكّننا، على وجه أخصّ، من فهم بماذا تسهم في إعداد «معرفة اللعبة» [التحليلية].

يتعلق الاستنتاج **الثالث** والأخير بالارتباط، الذي لم يسبق قَطّ التفكير فيه، والذي يؤدي مع ذلك كل التحليل النفسي إليه، أي الارتباط بين موضوع العارض وموضوع العلاقة الجنسية (الذي لا وجود له): وبكلمة موجزة، فإن العلاقة بالموضوع التي طالما تمت مثلنتها ـ حتى من قبل المحللين ذاتهم ـ والتي تضعها الطبيعة بسخاء في خدمة نزوة التناسل تتلخص لدى الكائن بالكلام في **«علاقة ما بين ـ ذاتيّتين»**.

يشرح خطاب الاختتام الموجز هذا، الذي ارتُجل يوم الأحد في 9 تموز/ يوليو 1978، في نهاية آخر مؤتمر لمدرسة باريس الفرويدية،

تمامًا قرار حل المدرسة. في الواقع، فإن لاكان، بعد إشارته إلى صالة المؤتمر الحاشدة، والتي أقل ما يقال فيها إنها حققت بعض التوازن مع الرابطة الدولية (IPA)، أبدى ملاحظتين. فمن ناحية أولى، يبرهن هذا الحضور على أن تعليمه يتمتع، رغم كل شيء، بقسط من الصدقية يدل عليها هذا الحضور الهام. ولكن من الناحية الثانية، فإن هذا «الحضور» لم يساعده مطلقًا، بحيث يشعره أنه وحيد تمامًا. إذ لم يبرز حتى ولا واحد لمتابعة مسيرة عمله وتطويره وتعميقه.

لقد قام بهذا العمل كي يوجدَ **محلِّلٌ** نفسيٌّ -إن كان الكلام عن **محللين** نفسيين هو من باب التمني المبالغ فيه. ذلك أن تحقيق هذا الهدف الخاص بكل تعليم تحليلي نفسي، يستحق هذا الاسم لا يتوقف بالتالي، كما سبق للاكان أن اقتنع بذلك، على قطيع تلامذته هذا، وإنّما هو يتوقف على مجمل الحلقات الدراسية السبع والعشرين التي أنجزها وتركها لمن سيأتون من بعده، ويتوقف على وجه الخصوص على نشر هذه الحلقات الدراسية. ولهذا السبب، أنا لا أشك مطلقًا بأن اللقاء مع جاك ألان ميللر [صهره] شكّل الحدث الأكثر حسمًا في حياة لاكان، في تلك الفترة التي كانت تقترب فيها من نهايتها(*). وكان ارتياحه وعزاؤه، في الواقع، أكبر بما لا يقاس نظرًا لأن هذا الناشئ (JAM) كان مناضلًا ومُنَظِّمًا لا يضاهى، وهو ما أتاح أن يُعْهَدَ إليه بجمهرة جاهزة من المريدين المكرّسين للشغف بالمؤسسة، والمتعطّشين إلى زعيم.

خلال العام 1979، اتخذت النزاعات التي مزقت مدرسة باريس الفرويدية طابع الصراع السياسي المفتوح. وأصبحت هذه الوضعية

(*) إذ توفي لاكان بعد سنتين من ذلك، سنة 1980، بسبب إصابته بالسرطان.

خارج السيطرة، بسبب تدهور طاقة لاكان الجسمية والفكرية. وإذا كانت ذاكرتي لا تخونني، فقد ساهم لاكـان في اجتماعات لجنة القبول حتى النهاية. ومع أنه كان أكثر ميلًا إلى الصمت، إلا أنه لم يسكت في أي حال من الأحوال. وكان يجيب باقتضاب وإنّما بشكل ملائم، عندما يوجَّه إليه أي سؤال». وفوق ذلك، مع أن الإدارة كانت محددة في بيان التأسيس بأربع سنوات، فقد بقي عمليًّا المدير الطبيعي والدائم للمدرسة. وإذا صدّقنا جان كلافرول، فإن اجتماعات اللجنة الإدارية أصبحت بشكل متزايد اجتماعات إدارة أعمال، بالكاد تكفي، للنظر في سيل طلبات التسجيل في المدرسة. لقد أصبحت عضوية مدرسة تعلن أن المُحَلِّل لا يستمد سلطة ترخيص ممارسته إلا من ذاته نوعًا من اللقب. وبدون مراعاة للمشاعر، كي لا نقول «بلا حياء»، أقدم لاكان على إعفاء بعض أعضاء الحرس القديم من مسؤولياتهم، مستبدلًا إياهم ببعض البيروقراطيين الشباب، الذين ضرب لهم المستقبل موعدًا: في 5 كانون الثاني/ يناير 1980. في ذلك اليوم، تلقّى كل أعضاء مدرسة باريس الفرويدية، سواء أكانوا من المريدين أم المحتجين أم اللامبالين رسالة، تبدأ بالقول: **أعلنُ حل** [المدرسة]، وهو ما يحمل صدًى قديمًا يقول: **أعلنُ تأسيس** المدرسة.

وسرعان ما سرت الإشاعة أن قرار هذا الحل تم بترخيص من جاك ألان ميللر وشارل ميلمان. إذ كانا بلا شك حليفين في تلك المرحلة، ومقتنعين بضرورة تطهير المدرسة بوصفها وسيلة وحيدة لتحقيق «الانسجام» الذي كان يخشاه سيبوني، بينما كانا متعلقين بشكل حاسم بهذا الانسجام. إلا أنني أرفض كليًّا هذا الادعاء. فمن المحتمل أن يكون أحد هذين الشريكين قد ادعى بأنه كان «أول من همس بكلمة «الحل» في أذن لاكان». ومن الممكن كذلك أن يكون

الآخر قد أقرَّ بأنهما «قد حضّاه على ذلك قليلًا». إلا أنه من الأكيد أن هذا الـ(Iago)(*) لم يكن ليسترعي أسماع عطيل، إن لم يكن القتل قد تم اتخاذ قراره فعلًا، في ذهنه.

حين أصبح الحليفان عدوين حتى العظم، سرت إشاعة أخرى، تذهب إلى أن لاكان قد دخل مرحلة الخرف. قد يكون (JAM) انتهز هذه الفرصة كي يكتب رسائل مزيفة باسم عمه. أنا لا أنكر، أنه عندما قابلت لاكان في كراكاس، بعد انقطاع سنة عن رؤيته، وجدت نفسي أمام رجل آخر. إلا أنه من غير الممكن جعلي أعتقد أن لاكان، سواء أكان في حالة خرف أم لا، كان يمكن أن يوقّع رسائل بدون أن يعرف محتواها. أنا أقرُّ بأنني أعبِّر في هذا المقام، عن أشياء أنا على يقين منها، وليس عن أسباب. إلا أن هذا اليقين لا ينزل كذلك من السماء ببساطة. ولهذا أود الإشارة إلى لحظتين تاريخيتين من علاقاتي مع لاكان، تاركًا للقارئ، أو القارئة، مهمة المصادقة أو عدمها على مدى موثوقية الآثار التي ترتبت عليهما من وجهة نظري.

في أحد أيام عام 1971، كان لدي موعد مع لاكان عند الساعة السابعة مساءً من أجل جلسة إشراف. وصلت متأخرًا بعض الشيء، إلا أنه كان ينتظرني. لم أكد أقول جملة أو اثنتين إلا ورن جرس الباب. ذهبت باكيتا، التي تحل محل سكرتيرة لاكان في آخر النهار، كي تفتح الباب. سمعنا عندها صرخة مدوية جعلت لاكان يجري نحو الباب. بعد ثوانٍ، رأيته يرجع ماشيًا إلى الخلف، ووجهه متورم في إثر تلقّيه ضربة قبضة من رجل قوي البنية، في سن الشباب، كان يدفعه

(*) (Iago) هو ضابط في خدمة (Othello) كان يثق به كليًا، إنما هذا الضابط يكن له الكراهية في سره، إذ كان على قناعة بأن زوجته تخونه مع **أوتيلو**. و(Iago) هو أحد شخصيات مسرحية **أوتيلو** لشكسبير.

بإحدى يديه، بينما يجر باكيتا المسكينة على الأرض باليد الثانية. وتبعه رجل آخر مقنّع ويشهر مسدسًا. لم يكونا يريدان إلحاق الأذى بأحد بل كل ما كان يريدان هو المال، وإذا حصلا عليه بسرعة، كان ذلك أفضل للجميع. ولم يتوقّعا وجود شخص آخر في مكتب السيد لاكان، في هذه الساعة. كما لم يتوقّعا على الخصوص رفضه المطلق الخضوع لابتزازها المسلح.

هكذا طلب الرجل المسلح من رفيقه أن يفتش في الشقة، بحثًا عن النقود. في هذا الوقت، بقيت واقفًا بجانب المدفأة، حيث حضرت حوارًا من أغرب ما يكون بين لاكان والرجل المقنّع. قال له هذا الأخير، بعد أن تبيّن له أن مجرد إشهار المسدس لا يكفي لإخضاع هذا المحلِّل الشهير لإرادته، بأنه يأسف لأن يضطر إلى القيام بهذا السلوك المتطرف، إلا أن ذلك كان من أجل القضية. أجابه لاكان قائلًا بأن تقديمه الكثير لليسار معروفٌ، ولكن ليس بهذه الطريقة. وأخيرًا رجع الشاب الذي ذهب للبحث عن نقود خائبًا وغير مصدق: إذ لم يجد فلسًا واحدًا ولا حتى دفتر شيكات! انتهز لاكان الفرصة كي ينهره قائلًا: «ولكن ماذا تظن؟ أتعتقد أني أجري على الذهب؟؟».

بدأت الوضعية تصبح حرجة. إذ اتضح للمهاجمين استحالة انتزاع ربطة مفاتيح المكتب منه. ولكنهما لم يتمكنا من تقرير مغادرة الشقة خاليي الوفاض. خصوصًا أنهما توقّعا سلبه نصف مليون فرنك، كما صرّح بذلك الشاب ذو العضلات الذي بدا بمثابة ملاكم مهزوم. ولكي يضع لاكان حدًا لأي شك في ذهن المعتديين، اللذين تحوّلا إلى محاورين، قال لهما: «أنا في السبعين من عمري، ماذا يمكنكما أن تسلباني؟ حياتي؟ خذاها». كانت هذه الجملة أبعد من أن توحي

بأي وهنٍ عند لاكان، بل هي برهنت على أن هذا الرجل لم يكن مستعدًا للحفاظ على حياته مقابل موقف جبان.

ليطمئن القارئ. لن أتركه معلقًا أمام سؤال كيف انتهت هذه القصة التي لا تصدَّق. إذ بدا لي أن لحظة وضع حدٍ لها قد حانت، وبالتالي تدخّلت في النقاش. قلت لهذين المغامرين التائهين في عصابات الإجرام لخدمة القضية ما أصبحا يعرفانه: عليهما أن لا ينتظرا شيئًا من لاكان. وفي المقابل، حتى لا يعودا خائبين من مغامرتهما، كنت مستعدًا لإعطائهما ما هو بإمكاني. وبعد مفاوضة قصيرة، تم الاتفاق بيننا. ثم قدّمت للشاب الذي لم يكن لديه من سلاح سوى قبضة يده، صكًا بقيمة 1200 فرنك، مع الوعد بأن لا أشي بهما. ولكن بدون أن أتنبه لاستحالة الوفاء بهذا الوعد، عندما يصل الأمر إلى علم الشرطة. وبعد أن صافحتُ الشاب باليد، تحولتُ إلى حامل المسدس لمصافحته بدوره، ناسيًا أمر المسدس. إلا أنه رفض بإزدراء قائلًا إنه غير معتاد على مصافحة الناس الذين لا يعرفهم، كما إنه نهر مساعده على إقدامه على مصافحتي. ومن ثم، انصرفا كلاهما.

ليفكِّر كل امرئ بما يريد في هذه الرواية. لقد احتفظت، في ما يخصني، بالانطباع بأنه لا يوجد قوة على الأرض يمكنها أن تدفع رجلًا من هذا الطراز للتوقيع على أمر يتعارض مع إرادته. أما التجربة الثانية التي رسّخت القناعة نفسها لديَّ فكانت لقاء كراكاس. لقد سبق أن قلت إنني كدت أن لا أتعرف إليه، كما أتساءل فيما لو كان بدوره يتعرف على أي كان، ما عدا الأشخاص الذين يشكّلون معارفه المباشرين والذين يقومون بالعناية به. إذ كان يستند من جهة إلى ابنته، السيدة ميللر، ومن الجهة الثانية، إلى سكرتيرته غلوريا. ولإزالة الارتباك الناجم عن عدم تبادل أي حوار، إذ يبدو لي أنه لم

يتعرّف إليّ أنا تلميذه القديم على مدى ما يقرب من ثلاثين عامًا، تدخلت السيدة ميللر لإنقاذ المظاهر من خلال التذكير بما يتصف به الدكتور لاكان على الدوام من مواقف مفاجئة.

ومع ذلك، توقّعنا جيدًا استنتاجه الذي سيدلي به ظهيرة اليوم التالي، يوم الأحد. لا أزال أرى هذا الرجل جالسًا وحيدًا، إلى طاولة عليها الصفحات المكتوبة التي كان يستعد لقراءتها. وعندما أزفت اللحظة، نهض متثاقلًا مستندًا بكلتا يديه إلى طرفي الطاولة. صمت لحظة، وحبس كل الحضور أنفاسهم. وبما أن لاكان كان رجلًا أسطورة، الكل انتظر خطابه، ولكن هل كان هذا العجوز هو لاكان ذاته؟ ثم أخذ يقرأ ورقته، بثقة رجل يدلي بوصيته، مؤكّدًا كل كلمة، وكأنه كان يعرف أنه يتكلم للمرة الأخيرة. ولقد أنهى من خلال إعلان وفائه الدائم قائلًا: «أنا فرويدي»، ولكن بدون تجاهل إسهامه الشخصي، مضيفًا: «عليكم أن تعرفوا ما إذا كنتم فرويديين أم لاكانيين»، وكان الأجدر به أن يسأل إذا كان بالإمكان أن نكون لاكانيين، بدون أن نكون فرويديين، وبالعكس.

لازلت أسمعه يستحضر مريم العذراء، وتحديدًا لوحة برامنتينو(*)، التي لفتت نظره لأنها تحمل ظل لحية، ما جعلها تبدو شبيهة بابنها كما يتم رسمه خلال سنوات رشده. وإذا كان لاكان قد أصبح في مرحلة ضعف الشيخوخة، فالشكر واجب لهذه الشيخوخة إذ جعلته أكثر لاكانية من أي وقت مضى. وخصوصًا في أسلوبه لإسماع صوته، وتوجيه آخر كلامه إلى مريديه الأميركيين اللاتينيين (وهو الذي كان

(*) برامنتينو (Bramantino): رسام إيطالي من القرون الوسطى (1425_1530) وهذه اللوحة موجودة في متحف بوسطن للفنون الجميلة.

يعتقد أن المسيحية هي دين حقيقي)، وذلك في اللحظة التي كان يقترب فيها من العودة إلى الأرض ـ الأم [الوفاة].

أن يكون هذا النص قد كتبه شخص آخر هو أمر لا أستبعده. إذ لعدة عقود خلت، قرأنا في الصفحة الأولى من مجلة **لوكانار أنشينيه**(*) (*Le Canard enchaîné*)، في عمود رئيس تحرير موهوب، كان يجيد محاكاة كلام الجنرال ديغول، بحيث يكفي أن نقرأ هذا العمود كي يخيل لنا أننا نسمع صوت ديغول. إذا كلما حمل أسلوبٌ كتابي طابع كاتبه الخاص بشكل أبرز، أصبحت محاكاته أكثر سهولة. ولكن من جديد، لا يمكن جعلي أبدًا أعتقد أن رجلًا يتكلم بهذا الحس الصارخ بالظروف المحيطة بكلامه لم يفعل سوى أن يتلو نصًا اقتصر ببساطة على التوقيع عليه، وبدون أن يوافق على كل كلمة فيه. أتقبل تمامًا أن يكون جاك لاكان قد أمضى أيام حياته الأخيرة في حالة نكوص يرجعه إلى الحياة الجنينية [حيث يعيش الطفل بفضل المشيمة التي يتغذى بواسطتها]. إلا أن الشيء الأكيد الباقي من كل لاكان حتى لحظاته الأخيرة، هو بالتأكيد أعمال لاكان، وهو المحلِّل الوحيد الذي كان باستطاعته الكلام عن العذراء وطفلها، كما فعل في ذلك اليوم(**).

صحيح أن لاكان قال في ردّ على ملاحظة عدنان حب الله(***)، الذي ذَكَّرَه بوجود طلابه، «بأنه لا يعرفهم». كما أنه من الصحيح أيضًا

(*) *Le Canard enchaîné*: مجلة فرنسية مصورة نقدية وساخرة.

(**) قد يعني المؤلف بهذا التشبيه أن لاكان قد وضع نظرياته بدون استعانة بأحد، ما يجعلها تمثّل طفله، تمامًا كمريم العذراء وطفلها المسيح.

(***) عدنان حب الله: طبيب ومحلل نفسي لبناني، يعد أبرز من يمثل التيار اللاكاني في لبنان، وهو في الآن عينه تلميذ كل من لاكان وصفوان. توفي في حادث رياضي وهو في أوج عطائه العلمي.

أنه بدلًا من اقتصار المحبة تجاهه على أحد المقربين منه وقد أكد ذلك تكرارًا ، استدعى لاكان ما يقرب من الألف من المحبين، الذين وازنوا وضعه في مقابل الرابطة الدولية للتحليل النفسي. قد يحلو لنا أن نسمع في هذا الكلام صدى التماهيات الأثرية، أي تلك التي تلقي بظلالها على الأنا، في نهاية الحياة. إلا أنني أعتبر أن لاكان كان لديه، منذ خطابه في نهاية مؤتمر 1978، القناعة ذاتها التي تمسّك بها حتى وفاته. بمعنى أن ربحه ضد الرابطة الدولية، في ما عدا الثمار المرجوة من أعماله، لن يكون أبدًا إلا عدديًّا، على أن ذلك قد يكفيه للحفاظ على اسمه وأعماله.

وفي كل مرة أستعيد فيها خيبات ملحمة المسيرة اللاكانية، اصطدمُ باللغز ذاته. ذلك أنني لم ألتقِ في حياتي رجلًا مثل لاكان يتصف بهذا القدر من الفطنة، في تقديراته الصائبة للآخرين (سواء أكانوا تلامذة أم زملاء أم أصدقاء)، وكذلك هو حال أحكامه في القضايا السياسية والإيديولوجية المتحررة من أي أحكام مسبقة متطرفة. والحال هذه، كيف أمكن لرجل من هذا الطراز أن يتجاهل إلى هذا الحد نصيبه من المسؤولية عن النتائج التي آل إليها تعليمه؟

ولقد سبق لبعضهم، في زمن تلامذته الأوائل، أن «خانه» مفضّلًا الانتساب إلى الرابطة الدولية (IPA)، وتوصّل فعلًا إلى التسلق فيها إلى أعلى المراتب. ولا زلت أتذكر أنني سمعته عندها يتساءل عمّا يمكنه فعله حقًا ضد «الجنسية المثلية لقاعات الحرس». إذ أكد أن مريديه ليس لديهم أي فكرة عن حجم العمل الذي يتطلبه تحضير ما يلقيه عليهم [خلال دروسه]. إنهم يتصورون أن الأمر بغاية السهولة «وكأنهم يظنون أنني أنتزع كلامي من أفواههم». فهل نسي أن مريديه كانوا أيضًا يتابعون تحليلهم معه؟ وكيف حدث أنه لم يتنبه

لاستحالة تحليل تحويلهم على شخصه في مكتبه، في حين أنه كان يمارس عليهم آثار الافتتان والاستلاب الذي يُحْسِن وصفه، باعتباره معلمهم، في مستشفى سانت ـ آن؟ الجواب الوحيد التي يحضر في الذهن بهذا الصدد هو أنه كان لديه إيمان بلا حدود في فضائل كلامه الشافية، سواء بالنسبة إلى إعادة إحياء التحليل النفسي أو حتى بالنسبة إلى وجود التحليل النفسي ذاته.

أما بالنسبة إلى الحلقات الدراسية التي تلت تأسيس مدرسة باريس الفرويدية (EFP)، فلم تؤدِّ النتيجة إلى الخيانة، وإنّما إلى إخلاص مولِّد للإرباك. إذ لم ينفك عن التكرار بأنه يتكلم وكأنه مُحَلَّل. وأنا أصدّقه عن طيب خاطر، حتى لو ترك هذا التأكيد موضوع تحويله بدون توضيح، كما أنه أكد، أنه لا يخادع حين يتكلم. لم تكن خطبه المطولة ضد تلامذته، الذين كانوا في جلهم ممن هم في التحليل معه، هي ما يوفر لي الأسباب التي تجعلني أصدّقه. إذ إن من خانه منهم أو خضع له كانوا، تبعًا له، متأثرين بسيكولوجيا الجماعة. ورأينا أنه يبدو قد وجد نوعًا من العزاء المر، من خلال ملاحظته أن هذا «الحضور الذي لا يساعده في شيء» قد وازن على الأقل موقف الرابطة الدولية. فهل نسي يا ترى أنه كان يحرص على التغلب على هذه الرابطة التي شطبت اسمه من لائحة المحللين التعليميين؟ وذلك حين لم يكن أحد يهتم بمعرفة ماهية التحليل التعليمي، قبل تقديمه عرضه بتاريخ 9 تشرين الأول/ أكتوبر 1967.

وكلما ازدادت طلبات الانتساب إلى المدرسة كان يرى فيها تأكيدًا على أن كلامه له وزن أكبر لدى هؤلاء الناس. ولقد أعلمنا كلافرول أن لاكان، وحده، كان هو من يقرر في نهاية المطاف الجواب الذي سيعطى لهذه الطلبات. فكيف تأتّى له أن يعتقد بأن مؤسسة تحليلية

نفسية، سواء أكانت مدرسة، أم جمعية أم رابطة أم ما شئتم، بإمكانها أن تُعِدّ محللين هكذا بالمئات؟ وبالتأكيد لم يكن يجهل أنه يؤدي دور «المسيحِ كلّي القدرة» بالنسبة لهذا الحشد، ولم يفعل لوجاندر سوى أن يذكِّره بذلك. وكيف كان بإمكانه أن يكون خلاف ذلك؟ إذ إن المعلم، أيًّا كانت متانة القواعد التي أسس عليها مذهبه، كان يعتبر أي انحراف عن تعليمه، سواء بالسلب أم الإيجاب، بمثابة خطيئة، إن لم نقل بمثابة تعدٍّ على العلم.

ومن الغريب أن لاكان استمر يعتقد، حتى النهاية، أن فشل محاولته لمأسسة جديدة للتحليل النفسي كانت ترجع إلى تصاعد تأثير سيكولوجيا الجماعة. وكأنه بالإمكان وجود مأسسة يمكنها الإفلات من هذه السيكولوجيا [العدوى الجماعية والتأثير المتبادل]. وكأنه لم يتولَّ هو ذاته، من خلال فكرته عن النقلة، توفير ما أمكن لبيير لوجاندر أن يسمّيه «المرتكَز الدوغمائي»، الذي تتطلبه هذه السيكولوجيا. هناك شيء وحيد يبدو جليًّا بخصوص وضعية من هذا القبيل: يزداد احتياج الجماعة إلى رئيس يكون نموذجًا خالصًا للتضحية، بمقدار ما تتأسس على حب المثيل، وعلى أن لا يرفض الحب شيئًا للمحبوب. ولقد وجد لاكان هذا الرئيس: في شخص جاك ألان ميللر.

خلال جلسة إشراف، تعود إلى بداية سنوات الخمسينات، رويت للاكان إلى أي حد كان مُحَلَّلي مفتونًا بعديله [زوج أخت زوجته]. فعلّق على ذلك باسمًا ولافتًا نظري إلى أننا نتزوج دومًا مع عديلنا. كان لهذه المداعبة حينها نوع من الإشارة المازحة لقوانين التبادل التي تقوم عليها التحالفات. على أنه في ما عدا هذه الجنسية المثلية الذكرية التي يستند إليها التبادل، يبقى كل رجل هو ما هو عليه. كان لاكان

محللًا. ولقد أثار لدى صهره المقبل تحويلًا يمنعه من أن ينفصل عن هذا الواحد على الأقل الذي لا مثيل له، الذي يتزين بالفضائل بمقدار تزيُّن الطاووس بالريش، تبعًا للمجاز الذي قاله لاكان ذاته. ذلك أنه كان يتعين عليه أن يُدرج نفسه في جمهرة كل المحللين الآخرين. كل تلك الطيور فاقعة الألوان التي لا يمكنه النظر إليها إلا من منظور مقارن. والتي تصبح عندها مفرطة الصغر بحيث تمثّل صورة الخصاء ذاتها، في كل ما لها من سمات مخجلة: أي أناس يمكن أن نشتمهم وجاهة بدون تردد.

رفض لاكان طلب جاك ألان ميللر كي يأخذه في التحليل. ولو لم يكن (JAM) صهره، لكان رَفْضُه لطلب تحليله غير مفهوم بالنسبة إلى شخص كان يخطئ صراحة بتحديد أبيه. وهكذا فضّل لاكان أن ينصحه بالتوجه إلى أحد تلامذته، مع معرفته التامة بأن تحليلًا يتم في شروط كهذه مع محلِّل آخر كان محكومًا عليه مسبقًا بالبطلان. إذ أقصى ما يمكن أن يقدِّم هكذا تحليل هو مساعدة الشخص على الذهاب في اتجاه طموحاته، أو إيحاءاته الذاتية. ولذلك كان (JAM) محقًا تمامًا في أن يتوجه إلى محلِّل آخر من اختياره هو، من مثل شارل ميلمان. إذ إن ميلمان يشاطره، كما رأينا، تحويله المبالغ فيه. وذلك إلى الحد الذي أقدم ميلمان فيه على تذكير المحللين الحاضرين في مؤتمر 1978 بأن عليهم أن يقروا بأن فرويد قد تم نقله إليهم بشكل عارض: أي «مصادفة وجود لاكان». وهو تأكيد يتجلى معناه الإعجازي بشكل أفضل، إذا تذكَّرنا أن لاكان اختتم هو ذاته، المؤتمر نفسه بإعلانه أن التحليل النفسي غير قابل للنقل إلى الآخرين. موجز القول، اعتبر لاكان ميلمان بمثابة رجل موضع ثقة، وباعتباره [لاكان] المسؤول عن التعليم في مدرسة باريس الفرويدية،

كان ميلمان في نظره بالتأكيد الشخص الأنسب لتولّي إدارة المدرسة بعد لاكان، وبعد إنجاز تطهيرها.

عندما سأل لاكان صهره لماذا اختار ميلمان محلِّلًا، أجابه (JAM) أن هذا الأخير أحرجه. إلا أننا، إذا صدّقنا رواية صديق تابعَ عن قرب وبتفصيل ما كان يدبَّر سواء في فنسان وفي المدرسة أم حول **الحقل الفرويدي**، فإن العكس هو الصحيح. ذلك أن شارل ميلمان لم يكن محللًا ابن ساعته. فهو كان يعلم جيدًا تفاهة ولاجدوى تحليل يباشر فيه مع مُحَلِّل يتوجه تحويله إلى شخص آخر. وأفترض من جانبي، أنه إذا كان قد قبل في نهاية المطاف، فذلك لأن جوابًا إيجابيًا بقبول طلب هذا التحليل، سوف يوفر على الأقل فرصة تسمح للشخص أن يقف على قدميه، بينما أن الرفض لن يرجى منه أي شيء إيجابي. وفوق ذلك، كان الشريكان يرتبطان بحلف لا يشوبه أي غموض، حيث وظَّف كلٌّ منهما الجانب الأفضل والأكثر عافية من أناه، بغية إطلاق مدرسة لاكانية **خالصة وحصرية**.

ولقد حدث أن لاكان كان عمليًا، من خلال إنشائه مدرسة القضية الفرويدية في العام 1980، وتسمية كلود كونتيه (Claude Conté) على رأسها، مديرًا، كان يحضّر عمليًا لتولّي (JAM) مقاليدها لاحقًا. وهو الشخص الوحيد، من بين الآخرين، الذي كان بإمكان لاكان أن يعترف بأنه مدين له بشيء ما. بعد ذلك بوقت قصير، جمع لقاءٌ كل الأشخاص الذين أسهموا ماليًا في شراء مقر المدرسة الجديدة. ولدهشة الجميع، روى ميلمان، الذي كان شديد الامتعاض، قصة كل محاولات جاك ألان ميللر لوضع يده على هذا المقر. وقد أذهل خطابه الحاضرين تحديدًا لأنه استند إلى شهادة كلٍّ من رينيه بايي (René Bailly) وسولانج فالاديه (Solange Faladé) اللذين لا

يشك أحد في نزاهتهما. ولا زلت معجبًا بالهدوء الذي تمكّن جاك ألان ميللر من الاحتفاظ به عندها، حتى لو ظاهريًا، إذ اكتفى بأن يقول لي: «من الأفضل أن أسمع هذا من أن أصم أذني عنه».

في تلك الفترة، التي لم يعُدْ بإمكاني تحديد تاريخها بدقة، انطلقت موجة واسعة من الاستقالات، شملت عددًا لا يستهان به من اللاكانيين من بين الأكثر التزامًا، من مثل كلود ديمازيل (Claude Dumésil) وأندريه روندبيير (André Rondepierre). عندها أرسل لي لاكان رسالة قصيرة، طالبًا مني مساعدة جاك ألان ميللر، حيث قال: «إنه يستحق هذه المساعدة». وهكذا أصبحت مشاركًا منتظمًا في اجتماعات (Delenda)؛ حيث يتواجد أنصار حل المدرسة. وقررت جماعة القضية الفرويدية تنظيم ملتقًى. وقد أتيحت لي الفرصة، حتى قبل أن أتلقّى رسالة لاكان، أن أسأل (JAM) كيف ينوي إدارة هذا الاجتماع. كان جوابه قاطعًا: «بحزم، لقد تم محضي الثقة، وليس عليهم سوى أن يتبعوا». يبدو لي أن تعبير «ليس عليهم سوى أن يتبعوا» هذا يترجم جيدًا كيف كان لاكان ينظر إلى قطعان المحللين هذه.

خلال فترة تعاوني القصيرة مع (JAM)، أثير سؤال آخر. فبالنسبة إليه، كان محسومًا أن مدرسة القضية الفرويدية هي من سينظم هذا المؤتمر. أما بالنسبة إلي، فقد كان الأمر يعني تنظيم مؤتمر تحضيري يُفترض أن يؤدي إلى إنشاء المدرسة. لم يسمح لي هذا التباين في الرأي أن أستمر رفيقًا لدربه. في أي حال، عندما أعيد التفكير الآن بفكرة الملتقى «المفترض أن يؤدي إلى ولادة مدرسة جديدة»، يتبين لي مدى إصراري على عدم معرفة أي شيء مما يدور حولي، وتحت ناظري. إذ كنت أتصرف وأفكر وكأن مدرسة باريس الفرويدية مؤسسة نموذجية، حيث تسود الأخوّة بين الجميع، وحيث لا توجد صلة بين

مصلحة التحليل النفسي والمكانة التي يشغلها كل واحد فيها. ولكن لو حدث أن فَتَّحْتُ عينيّ، هل كنت لأبقى في هذه المدرسة؟ ذلك أننا هنا بصدد كبت قد حدث، وأنا أرجو القارئ أن لا يرده إلى مجرد آلية دفاعية مميزة للجنسانية الطفلية.

عقدت مدرسة القضية الفرويدية ملتقاها، حين أصبحت الجمهرة، التي تبعت «محض الثقة» كلًّا [لا تمايز بين أعضائه]. وبما أن المعلم عَلَّمَ أنه لا يوجد كلٌّ لا يتأسس على استبعادِ واحدٍ على الأقل يشكّل الاستثناء، وقَعَ وزر هذا الاستبعاد على دانيال سيبوني، كاتب كتاب **الآخر غير القابل للخصاء**. وقد رد إليه «المنظمون» في الواقع مبلغ تسجيله في الملتقى، وكذلك المبلغ الذي دفعته زوجته. كانت غلطته أنه أعلن جهارًا، أنه لا ينوي حاليًّا أن يتسجل في مدرسة القضية هذه، ولا حتى في أي مدرسة أخرى. وهكذا اكتفى سيبوني بأن يعهد إلى زوجته مهمة توزيع منشور، على باب قصر المؤتمرات، حيث يُعقد المؤتمر، يتساءل فيه: «إلامَ يؤول إذًا سنُّ قاعدةِ استبعادٍ تُقَرِّر أنه «لا يُسمح بقبول أولئك الذين اتخذوا موقفًا ضد مدرسة القضية»، وذلك حين لا تنطبق هذه القاعدة إلا على شخصين؟ [أي دانيال سيبوني وزوجته شارلوت]. فهل يعني ذلك أن يكون المرء «بنّاءً» قبل أي شيء آخر؟ ولكن إذا كان تشييد مدرسة كهذه يتطلب إجراءً فظًا ويدعو إلى السخرية إلى هذا الحد، فهذا يعني أن هشاشة تدعو للغرابة تهدد أسسها، إلا إذا كان يتم التعلل بهذه الهشاشة لاستدعاء سوط مراقبي العمال؟ إلا أن النتيجة كانت في أي حال مستهجنة: حيث إن جمعية عامة تدّعي انتماءها إلى فرويد توضع منذ البدء تحت شعار منع الكلام، وهو منع لا يستهدف جماعة خصم، وإنّما يستهدف شخصًا زائدًا واحدًا 1+... ولكن ماذا

لو كان هذا ببساطة نتاج أمنية لاواعية: أي جعل جمعية عامة بأكملها تتجرع هذا المنع الفظ بغية إخضاعها؟ فإن ما يدعو للسخرية، أن هذه الأساليب قد سبق أن تركت آثارها المحزنة، حتى في مدرسة باريس الفرويدية».

لم يجد لاكان محلِّلًا نفسيًّا يتولى متابعة أعماله النظرية. إلا أنه وجد ألفًا من الأنصار المتعجلين للخضوع لتجديداته بوصفها مشروعًا متجلببًا بالمنطق. ومن ضمن صنّاع التحول من مدرسة باريس الفرويدية إلى مدرسة القضية، كان هناك «ذئب شاب» ادّعى، في كلامه عن معبوده [لاكان] أنه أدرك ماذا أراد هذا المعبود: إنه يريد شبابًا. ويضيف قائلًا: «والشبيبة تريد دماءً جديدة». ولم يصدّق نفسه أنه أحسن القول إلى هذا الحد.

وكما أن إنشاء الرابطة الدولية كان له ضحاياه فالقضية كان لها كذلك المقدار نفسه من الضحايا. ولكن لم يدفع أحد أثمان هذا النوع من السياسة بمقدار ما دفعه كلود كونتيه. أقصد بتعبير «هذا النوع من السياسة» تلك التي ترفض أي وخز للضمير. وهي تفعل ذلك خصوصًا لأنها تتلطى وراء أخلاقيات «القضية». سمّى لاكان كونتيه مديرًا للقضية الفرويدية. ولكن ما إن جرى إشهار المدرسة في قصر المؤتمرات حتى استعادت مديرها الحقيقي وهو (JAM). لم يكن كلود كونتيه من أولئك الأبطال الذين يمكن خيانتهم بدون دفع الثمن، لأنه لم يكن لديهم ما يخسرونه. وهكذا فَقَدَ إيمانه. ذلك الإيمان الذي وضعه في الرجل الوحيد على وجه البسيطة الذي لا يمكنه بأي حال أن يتلاعب به. وهو مما يدعو إلى فقدان الصواب. وقد تمكن كونتيه من الخلاص من هذه الورطة، من خلال انسحابه من عالم المخادعين هذا.

الفصل الخامس

النَّقْلَة

قدم لاكان تجديداته المؤسسية بمثابة علاج لسوء ممارسات الرابطة الدولية (IPA). وذلك تمامًا كما أنشأ فرويد هذه الرابطة لعلاج الدجل الذي تمثّل في ادعاء بعضهم بأنهم محللين نفسيين، بينما هم يروجون في الواقع أفكارًا لا تمت بصلة إلى التحليل النفسي. وبالتالي، من الصعب، والحالة هذه، أن لا نرى تأكيدًا على بعض الاستمرارية بين حركة فرويد وملحمة مسيرة لاكان. في الواقع، هناك خيط جامع يتخلل كل تاريخ التحليل النفسي، ويتعلق بتعريفه المزدوج بمثابة علم وتقنية تحليلية معًا.

اتخذ فرويد بهذا الصدد موقفًا مبسطًا، إن لم نقل تبسيطيًّا. التحليل النفسي، بالنسبة إليه، هو علم يتم ضمان نقله من خلال إعداد المحللين ضمن الجمعيات المنتسبة إلى الرابطة الدولية، التي أسسها لهذه الغاية. إلا أن ذلك كان أبعد ما يكون عن حل المشكلة، إذ برزت المشكلة من جديد بصدد التحليل النفسي التعليمي، المعتبَر بمثابة حجر الزاوية في ذلك الإعداد. سأوضح وجهة نظري.

رأينا، في العام 1978، أن مدرسة باريس الفرويدية (EFP) نظمت في باريس مؤتمرها الأخير قبل حلها، وتركز ذلك المؤتمر على مسألة نقل التحليل النفسي. ولكن، صدف أن الرابطة الدولية نظمت في القدس، وفي التاريخ ذاته تقريبًا، مؤتمرًا عن إعداد المحللين.

وضعت اللجنة التحضيرية للمؤتمر نشرة وزعتها على كل الجمعيات المنتسبة إلى الرابطة الدولية، تدعوهم فيها إلى الإجابة عن أربعة أسئلة. أولها وأهمها هو التالي: نظرًا إلى التعريف المزدوج للتحليل النفسي، هل ترون أن التحليل التعليمي يهدف أساسًا إلى إعداد عالِم أم يهدف إلى إعداد معالج نفسي ممتهن؟

نشر روبـرت س. وولرشتاين (Wallerstein) مقالة بعنوان «منظورات حول التدريب في التحليل النفسي حول العالم»، في **المجلة الدولية للتحليل النفسي**، عرض فيها هذه النشرة، وكذلك الإجابات الواردة من ثمانٍ وعشرين جمعية من الخمسين المنتسبة إلى الرابطة الدولية[300] (IPA). أتت الإجابات متباينة، وأحيانًا متعارضة، إلا أنها أكدت كلها صلة معينة بين سؤال هدف التحليل التعليمي، والتحليل العامي. ولكي أوضح عناصر هذا السجال، سوف أذكر مثالين بالغي الدلالة. تبيّن للجمعية البريطانية، مع شيء من الأسف على ذلك، أن التحليلات التعليمية تنزع بشكل متزايد إلى إنتاج محللين معالجين، ليس لديهم أي اهتمام لكي يصبحوا تعليميين، كما أنهم لا يتمتعون بأي موهبة في البحث العلمي. ولكي تتلافى الجمعية خطر التحوُّل إلى مُتّحَد مهني، ذهبت إلى ما هو أسوأ، وتمثل ذلك في توسيع مروحة القبول في التحليل التعليمي لمرشحين من غير الأطباء. مع ما يتضمنه ذلك من خطر تدنّي الكفاءة المهنية.

تبنى البلجيكيون الرأي ذاته. وبالمقابل، كان رأي رئيس جمعية ريو دي جنيرو التحليلية النفسية، مناقضًا لذلك تمامًا. فقد كان مقتنعًا

---

(300) *The International Journal of Psychoanalysis,* volume 59, part 4, 1978, p. 477.

بأن مَن ليس طبيبًا لن يكون بإمكانه تقدير عبء المعاناة الإنسانية، كما يجب. كما أنه لن يكرس نفسه لتخليص الزبائن من هذه المعاناة، بالجدية والكفاءة المطلوبين. وبالتالي لم يكن مطروحًا بالنسبة إليه، فتح أبواب التحليل التعليمي لغير الأطباء.

الجمعية الهندية وحدها هي التي انحازت إلى رفع كل القيود أمام قبول غير الأطباء. كما أنها لم تشترط حتى حيازة شهادة دراسات عليا في مجال آخر غير الطب، من مثل علم النفس، أو الفلسفة، أو اللسانيات ... إلخ.

من الجدير ذكره أن ذلك كان أيضًا موقف مدرسة باريس الفرويدية. وبهذا الصدد، ارتبط ذلك بالجواب الذي اعتقد لاكان أنه أعطاه لمشكلة تعريف التحليل النفسي، من خلال طرح فكرة النقلة. إذ محضَ عمليًّا، تجربة النقلة قيمة مطلقة، بمعنى أنها كانت تمثّل في نظره الصخرة التي ترتكز عليها الضمانة العلمية للتحليل النفسي، وكذلك إمكانية التعاون بين المحللين. كان لاكان حريصًا على هذا التعاون، كما كان حريصًا على روح الزمالة التحليلية، والتي بدون أن تكون منسوخة تمامًا عن روح الزمالة العلمية، تتجنب مع ذلك المساوئ المعتادة الشائعة في المؤسسات الاجتماعية. وليس من المبالغة في شيء القول بأن النقلة كانت تشكّل «كل» التحليل النفسي بالنسبة إليه، إنها دواء كل أدوائه [التحليل النفسي]، وهي خلاصه.

كانت نقطة البداية، التي قادته إلى هذه الفكرة، تتمثل في القناعة التي لها مبرراتها الوجيهة، بأن التحليل النفسي هو علم بمعنى الكلمة. وحتى لو لم يكن هذا هو الحال فعليًّا، يتعين علينا أن نعمل كي نجعله واقعًا. وبالتالي، لا يجوز لنا أن نضع حاجزًا بين التحليل

النفسي وأسلوب نقله، إذ إن وجود حاجز من هذا القبيل هو من خصائص المعرفة في المذاهب الباطنية. وفوق ذلك، من الواضح أننا إذا نظرنا إلى التحليل التعليمي بحد ذاته، وبمعزل عن أي تطبيق نظري أو سواه، فإنه [التحليل التعليمي] هو التحليل النفسي ذاته، لأنه يشكّل الشرط الرئيس لنقله إلى المُحَلَّلين. ومع ذلك، فمما يدعو إلى الغرابة، أن الرابطة الدولية ألقت على الدوام ستار الصمت على أي شهادة عن مسار التحليلات التعليمية. إلا أنها تنكرت بذلك على أقل تقدير للطابع العلمي للتحليل النفسي.

كيف السبيل للخروج من هذه الورطة؟ في المقام الأول، من خلال التأكيد المكرر بقوة وبصوت عالٍ، أن التحليل النفسي التعليمي هو فعلًا التحليل النفسي بحد ذاته. ومن ثم يتعين أن نشترط أن تؤدي قيادة هذه التجربة بأجمعها إلى التحقق من الأسباب التي تشكّل رغبة المُحَلَّل إلى الانتقال إلى وضعية المُحَلِّل. **إذ إنه بدون المساندة التي توفرها هذه الرغبة، لن يعدو الفعل التحليلي النفسي كونه نوعًا من الرياء المتكلف.**

قد يُعْتَرَض عليَّ بأن هذه الرغبة موجودة منذ ما قبل بداية التحليل النفسي، لأنها تشكّل الدافع لطلب التحليل. إلا أن رغبة مرحلة البداية هذه هي في الواقع رغبة في أن يكون المرء مُحَلِّلًا. هذا النوع من الرغبة ليس له أي صلة برغبة المحلِّل. إنها تلك الرغبة التي تستخلص في نهاية التحليل التعليمي. وهي تلك الرغبة التي تستمر بعد تحرر المُحَلَّل من وطأة الواحد الكبير (l'Un) التي لا قِبل له بها، والتي يخضع لها في تماهياته الواعية واللاواعية على حد سواء.

أي إنسان يعبر هذه التجربة كاملة، سوف يمكنه، بالتأكيد، أن يجري بدوره على الآخرين عملية التحرر من الوطأة التي ألمحت إليها للتو. حتى لو لم يكن يشاطر مطلقًا مدرسة باريس الفرويدية الاهتمام الذي تبديه في إيضاح الانتقال من وضعية المُحَلَّل إلى وضعية المُحَلِّل، وذلك بغية استخلاص النتائج المتعلقة بممارستها. وفي المقابل، قد يحتل هذا الهدف الأخير طابع الأولوية في أذهان بعضهم، إلى الحد الذي يفضلون فيه أحيانًا تجشم عناء ممارسة التحليل النفسي ـ ما هو مفهوم وله مبرراته. هذا الفارق في الخيار والوضعية أو الإجراء، أي الفارق في **التراتب** (Gradus)، يستحق أن يكرَّس على مستوى التسمية المهنية. إنه يبرر بالتالي الكلام عن المحلِّل عضو المدرسة (AME) بالنسبة إلى الفئة الأولى، ومحلِّل المدرسة (AE) بالنسبة إلى الفئة الثانية. ذلك أنه بمعزل عن التراتبية التي تنظّم عمومًا المنظمات الاجتماعية، فإن تمييزًا من هذا القبيل، بين الألقاب، يحيل ببساطة إلى العملية الداخلية للتحليل النفسي التعليمي، كما يحيل إلى الاختيار الذي يُحتمل أن يتلوه.

إلى هذا الحد، يبدو أننا بصدد مذهب يقوم على ما يبدو، على أسس متينة. إلا أن ما يدعو إلى الاضطراب والتشويش هو أن نتبين أنه لا يوجد بين المحلّلين الذين أصبحوا تعليميين، مَن أكد أن تحليله ساعده على اكتشاف الأسباب التي دفعته لأن يصبح محلِّلًا. خلال سنوات الخمسينيات ـ الستينيات، كان الكثير من اللاكانيين يتكلمون عن «تكريس أنفسهم» للتحليل النفسي. ولم يكن لاكان يستسيغ هذه اللفظة. وليس من المستبعد أن يكون أحد الأسباب التي دفعته لتفضيل لفظة «الرغبة» قد تمثّل في الحاجة إلى

تأكيد الفارق بين التحليل النفسي والتكريس الكهنوتي. ومهما يكن من أمر، ففي غياب أي شهادة متعلقة بمسار التحليل التعليمي، يبقى الكتاب مفتوحًا بالتالي أمام استنتاجين متناقضين. فإما أن نعتبر أن النقلة هي مجرد أخيولة علمية قال بها لاكان، وأنها تعبير عن «هوامه»، كما قال بذلك بيير لوجاندر بلهجة فظة. وإما أن نفترض أننا بصدد واقعة فعلية، إلا أنها بقيت مجهولة، بسبب عدم العثور على الآلية التي تسمح باكتشافها.

يكمن مفتاح آلية النقلة التي اخترعها لاكان في فكرة الناقِل [العامل على انتقال المُحَلَّل]. وهي فكرة تستند إلى الافتراض القائل بأن توضيح الأسباب التي تلهم رغبة المحلِّل تتطلب **إنصاتًا آخر**، أي محاورًا آخر، غير المحلِّل ذي الوضع المستقر، هذا إن لم يكن غارقًا في وجاهته. وهنا يُطرح السؤال عن معرفة كيف يمكن للمُحلِّل غير المؤهل للإنصات إلى صوت النقلة أن يعيّن «الناقل، بمعنى ذلك الذي يوجد تحديدًا في هذه النقلة. ارتكز الجواب المتعارف عليه، فعليًا، على الفكرة القائلة بأن النقلة من المفترض أن تحدث إما بمقدار ما يقترب التحليل من نهايته، أو بعد حدوث هذه النهاية، وهو ما تمسّك به جان كلافرول من جهته، على الدوام.

وبالتالي، فإن المحللين الذين عُيِنوا ناقلين قاموا بذلك بناء لمحكّاتهم المتعلقة بنهاية العلاج. وأما في ما خص لجنة القبول، التي كنت عضوًا فيها، فيتعين عليَّ الاعتراف بأنه لا أحد منا قد تنبه للطابع المفارق للمهمة الموكلة إلينا. وكانت هذه المهمة تتمثل بالتأكد في وجود واقعة في داخل مجال التحليل النفسي الخالص، والمفترض أنها تستمد إيجابياتها من افتراض هذا الوجود ذاته.

هكذا أصبحت النتيجة، على مختلف مستويات تجربة النقلة هذه، كما كانت تجري في إطار مدرسة باريس الفرويدية، تقتصر على الأخذ بعين الاعتبار المحكّات المعترف بها لنهاية التحليل، وحدها من دون سواها. وذلك من قبل جميع الأطراف المعنية بالأمر، بدءًا من المحللين التعليميين ووصولًا إلى لجنة القبول، وبينهما كلًّا من المنتقلين والناقلين. وهكذا رأينا محللين قد اكتشفوا الهوام الكهنوتي الذي أشرت إليه أعلاه. بينما استجاب آخرون بالمرور إلى الفعل في ممارستهم للتحليل النفسي، في اللحظة التي كانوا فيها بدورهم على وشك اكتشاف هذا الهوام. ويمكن للظاهرة ذاتها أن تحدث كذلك مع اقتراب ظهور هوام آخر أساسي، من قبيل هوام أن يرى المُحَلَّل ذاته بمثابة ابن محلِّله الذي أنجبه على غرار ظهور البراز ـ فضلًا عن الكلام عن الهوامات القضيبية على اختلاف تنوعها.

تمثّل الدرس الأكثر إثارة للاضطراب والتشويش العائد إلى تجربة مدرسة لاكان هذه، في أن ممارسة التحليل النفسي تشكّل المهنة الأكثر مخاطرة. فخلال إحدى جلسات لجنة القبول، قال سيرج لوكلير إن هذه التجربة لم تعلّمه أي جديد لم يسبق له أن تعلّمه من تجربته الشخصية. لا أشك في ذلك، كما أنه كان بإمكاني أن أعبّر عن الرأي نفسه. على أن ذلك لا يحول دون أن تتخذ واقعة تبرز خلال ممارستنا الشخصية معنًى أكثر توليدًا للصدمة عندما تتكرر على مستوى أكثر عمومية.

لا تعني هذه البيانات أن التحليل التعليمي يتوقّف عن كونه الشرط الملزم لممارسة وظيفة التحليل النفسي، إذ بدونه لن يتمكن المحلِّل من منع هواماته الذاتية من التدخل في عمله بدون وجه حق. كما

أنه لا يعني أن الكلام في «رغبة المحلِّل» يتلخص بمجرد استخدام كلمةٍ «فارغة» [لا تعني شيئًا]. وليس من المستبعد على الإطلاق أن تتضمن حياة بعض الأشخاص ظروفًا تساعد على بروز رغبة كهذه عندهم. إذ نقل زميل بارز هذه الكلمة من فم لاكان ذاته: «هناك ما لا يحصى من أشكال امتلاك رغبة مُحَلِّل». ولكن، كما أن التحليل التعليمي ذاته قد اختُزل إلى مجرد طقس انتقال بسبب مأسسته تحديدًا، كذلك فإنه ليس بالإمكان ترويض حقيقة الرغبة واستئناسها، بغية وضعها في خدمة حاجة المعرفة المؤسسية.

على أنه يسجل لرصيد لاكان [العلمي] أنه كان أول من أدرك أن رغبة المحلل تمُت إلى مجال الحقيقة، أو ما لا يفصح عنه سوى جزئيًّا، ولا تمُت إلى مجال المعرفة الموضوعية. كما أنه كان أول من استنتج من موقع المعرفة الموثوقة، أن النقلة لا صلة لها بالتحليل النفسي، حيث حقيقة الرغبة الجنسية، ولا شيء سواها، هي العامل الفاعل. ولكي أقدّم البرهان على ما أقول، أود الرجوع إلى العبارات الأولى التي قالها بصدد النقلة، خلال مؤتمر لاموت (La Motte)، الذي عُقِدَ في العام 1973. وسوف أبسّط القول، على طريقتي الخاصة، حول الاستنتاجات التي صاغها في نهاية آخر مؤتمر لمدرسة باريس الفرويدية (EFP)، والذي انعقد في دار الكيمياء في تموز/ يوليو 1978.

خلال مؤتمر لاموت، عبّر لوكلير عن خيبة أمله من تجربة النقلة. وقد رأينا أن لاكان أعربَ عن الملاحظة ذاتها، ولكنه شرح لماذا يجب أن لا نُدهش من الطابع المخيب للآمال الذي اتخذته أقوال أعضاء لجنة القبول. ولكن، كان هو ذاته، في الآن عينه، عضوًا في

هذه اللجنة. وبالتالي كان من المنتظر إذًا أن يقول من جانبه، شيئًا بنّاءً بهذا الصدد. ولكن للوهلة الأولى، لم يحدث شيء من هذا القبيل. وكل ما قاله، في ما بعد، بقي تحت شعار مجاز «اللمعة»، الذي استخدمه أحد المؤتمرين، خلال كلامه عن النقلة.

إلا أنه من خلال إعادة قراءة خطابه، تذكّرت ميله إلى أن يستغل أحيانًا الكلام عن شيء ما كي يصوِّر هذا الشيء ذاته بالكلام. وأنا أتساءل ما إذا لم ينتهز فرصة الكلام عن النقلة من خلال وضع ذاته في موضع المنتقل. فلقد استفاض في الحديث عن ماضيه كطبيب عقلي، وكيف أن حالة إيميه(*) أوصلته إلى التحليل النفسي. إلا أننا عندما نقرأه مع التفكير في ما قاله، في موضع آخر، عن الطبيب العقلي، ومن كان أمامه... وماذا؟ مجنونٌ، أي الكائن الأكثر إثارة للقلق، فإن ما يقوله يتخذ دلالة مغايرة. وبالتالي لا يمكننا أن نمنع أنفسنا من التفكير بأن هذا «المنتقل» لا بد أنه قد خبر مبكرًا تلك التجربة الصدمية، حيث يستعيد تعبير «فقد صوابه» كل قوته. يمكن أن يكون لتجربة من هذا القبيل آثارٌ تشرح هذه السمة الفريدة المتمثلة في ذكاء يتجلى ليس فقط في الولوج إلى الكوني وإنّما كذلك في علم الخاص (اللاأرسطي). وباختصار، يمكن قراءة خطابه عن النقلة بمثابة مثال أو عينة عمّا يتحدث فيه. فإذا أُخِذ بهذا المعنى، فإنه يبيّن أن أسباب رغبة المحلِّل، بدون أن تكون قابلة للتشفير بمثابة إجابات عن طلب معرفة، فهي تشكِّل مع ذلك جزءًا من

(*) حالة إيميه (Le cas Aimée): هي تلك المريضة بالعُظام (بارانويا) التي قتلت الممثلة الشهيرة التي كانت تشكّل مثالها الأعلى، والتي عالجها لاكان، وشكلت أطروحته لنيل الدكتوراه.

تلك الأشياء التي تُسمع صوتها أحيانًا، والتي تجعلنا روعةُ لمعانها نفكر بالبرق[301].

لنتحول الآن إلى مؤتمر تموز/ يوليو 1978. لقد رأينا أن لاكان اختتمه بصياغة ثلاث أطروحات، تلخص استنتاجاته بصفته محلِّلًا، في آخر حياته. فلنستعِدها بسرعة. **أولى** هذه الأطروحات تمثلت في أنه عندما قدّم فكرة النقلة، كان ما زال يعتقد أن التحليل النفسي قابل للنقل، إلا أنه عاد عن تلك الفكرة لاحقًا، حيث رأى أن: التحليل النفسي غير قابل للنقل إلى الآخرين. أما **ثانية** هذه الأطروحات فهي تحقُّقه من أن التحليل النفسي يشفي، وأن استعادة تجربة النقلة يمكن أن تُستخدم لإيضاح ما تتضمنه قدرة الشفاء هذه من «معرفة عن اللعبة»، وما تدين به إلى تحليل المُحَلِّل [التحليل التعليمي]. أما **ثالثة** الأطروحات فتتمثل بأن الطابع العلمي للمعرفة التحليلية النفسية هو مما لا يمكن التنكر له. وهنا لم يكن للاكان من بد إلا التذكير بالصياغات التي قدّمها طوال تعليمه، بدءًا من الرسم البياني للرغبة ووصولًا إلى صيغ الجنسنة.

تبدو لي هذه الأطروحة الثالثة غير قابلة للتشكيك فيها. فصياغات لاكان المفهومية هذه سوف تستدعي على الأغلب توسعات عديدة. وأنا لا أشك في أن هذه التوسعات سوف تتيح تقديرًا أفضل

(301) خلال محادثة مع أحد أصدقائي المقربين جدًا، أثار هذا الأخير إحدى الذكريات. خطرت له عندها وبالمصادفة واقعة حدثت عندما كان بالكاد في سن الرابعة. كان هذا المشهد منقوشًا في ذاكرته بشكل بارز بحيث أصبح مصيره ذاته، الذي لم يكن بمقدوره عندها فهمه، والذي تجسد رغمًا عنه، إذ كان مجرد الشاهد عليه. ولم يكن لدى صديقي أدنى شك في أن هذا الحدث غير القابل للفهم كان حاسمًا في اختياره لمهنة التحليل.

للانقلابات التي تتعرض لها المجتمعات المعاصرة، بمقدار ما تتصعد الهيمنة التي يمارسها عليها العلم. إلا أن المؤالفة بين هذه الأطروحة الثالثة والأطروحة الأولى المتعلقة بالطابع غير القابل للنقل للتحليل النفسي، تقدِّم لنا المثال على المفارقة الفريدة ربما في تاريخ الفكر. ذلك أنه حسب علمي، فإن التحليل النفسي هو المذهب الوحيد الذي لديه المواصفات التي تتيح له أن يدعي علمًا، فيما هو يرتكز على تجربة لا يمكن لها ادعاء امتلاك هذا اللقب. تتعلق أهمية الأطروحة الثانية في كونها تقترح العودة إلى تجربة النقلة، بغية إيضاح ما يتضمن الفعل التحليلي النفسي من معرفة حول ما يسمى «الشفاء». إنها تكمن تحديدًا في أنها يمكن أن تساعدنا على التعامل مع هذه المفارقة ذات الطابع الفضائحي ظاهريًّا.

لنعد الآن إلى الأطروحة الأولى. إذ إن لها عواقب أساسية على الوضع الرسمي للمحللين النفسيين الذي هو موضع تساؤل جذري. فلنقبل، فعليًّا، أن التحليل النفسي غير قابل للنقل [على غرار باقي العلوم]. وبالتالي فإنه ليس بإمكاننا إدارة أي تحليل تعليمي، مهما كان خالصًا بمستوى من الصرامة والضبط بحيث تضمن [هذه الإدارة] نتيجته (كما هو الحال في الممارسات العلمية). ما الذي سينتج من ذلك؟ إننا بادئ ذي بدء، مرغمون على التعريف القائل بأن المحللين النفسيين هم ببساطة أولئك الرجال والنساء الذين يمارسون التحليل النفسي بمثابة مهنة. وبالتالي، ليس بمقدورنا أبدًا أن نكون على يقين بأن المُحلِّل يوجد، بمعنى يمكننا مثلًا من الكلام عن شخص ما مسكون بالرغبة في ممارسة التحليل، أو أنه يجسد هذه الرغبة في ذاته. أما في ما يتعلق بأصالة المحلِّل، فلن تكون عندها أبدًا شيئًا

مضمونًا بشكل مسبق. جل ما يمكننا فعله هو الحكم عليه في ضوء النتائج التي يحققها. إلا أن السؤال يبقى مطروحًا حول معرفة من هو هذا المحلل، الذي تمثّل رغبة المحلل لديه جوهر كيانه [المهني] ذاته، والذي يذكّرنا بالمحلِّل الذي لا يتنكر أبدًا للتحليل الذي تمناه فرويد. وفيما لو كان المنتجَ الذي يمكن الحصول عليه من خلال إخضاعه للتجربة التي يأمل ممارستها لاحقًا على الآخرين.

لنفترض أن تحليلًا قد تمت إدارتـه بحيث وصل إلى النقطة القصوى التي تمثّل نهايته. سوف أعبّر عن هذه النقطة من خلال الإبدال: أي إحلال الراغب محل المرغوب المبني تبعًا لنرجسيته، لدى الذات المتوقفة في تساؤلها حول رغبة الآخر الكبير. فليس من المستبعد إطلاقًا عندئذ أن يجري كل شيء من ثم وكأن المُحَلَّل، الذي أصبح مُحَلِّلًا، لن يكون لديه من همٍّ سوى استعجال بلسمة الجرح النرجسي الـذي سببه له التحليل. ليس هناك، عمليًّا، من تحليل يمكنه إعفاء الذات من الخيار ما بين رغبتها ونرجسيتها؛ إذ إن المحلِّل لن يكون بمقدوره التنبه المفرط لأفخاخ هذه النرجسية. من خلال تفكيري ببعض «تلامذة» لاكان، الذين لا أشك لا بجدية تحليلهم، ولا بكفاءتهم، سألت لاكان مرة عن هذا الاحتمال. لم يترك جوابه أي مجال للشك في شأن هذا الأمر.

أعادت النقلة باعتبارها إجرائية، طرح السؤال عن حقيقة الرغبة، وذلـك بصدد الرغبة التي تحررت من الهوامات التي تقف وراء الطلب الأوّلـي في أن يصبح المرء محلِّلًا. وبذلك، حركت النقلة وبشكل عاصف مسألة العلاقة بين الرغبة والحقيقة، أي العلاقة بالخصاء. وهو ما أدى إلى بروز المآسي التي طبعت بطابعها سريان

هذه التجربة في مدرسة باريس الفرويدية. لقد تجاوز لاكان حدود معرفتنا، من خلال طرح السؤال التالي: «هل لديك رغبة في ممارسة التحليل النفسي التي بإمكاننا المصادقة على صحتها باعتبارها تُكوِّن جوهر كيانك بمثابة محلِّل؟».

في أي حال، فإن طابع المحللين القابل للتساؤل جذريًّا، يجب أن لا يكدرنا بشكل مبالغ فيه، وذلك مهما كانت هشاشة الوضع الذي تضعنا فيه تجاه النظرة الاجتماعية إلينا. إذ إن هذا الطابع لا ينفصم عن مفارقة التحليل النفسي الفريدة، باعتباره علم الرغبة، وبالتالي كونه شيئًا يفلت على الدوام من سيطرة المعرفة العلمية، أيًّا كان مدى غلبتها على بقية الصعد؟

ليس هناك ما يثبت هذا التأكيد بشكل أفضل من الاستنتاج الذي انتهت إليه إعادة طرح تجربة النقلة في إطار مدرسة القضية الفرويدية (ECF)، التي أسسها لاكان من موقع «الأب ـ الصارم» بعد أن حل مدرسة باريس الفرويدية مباشرة.

يحلو لجاك ألان ميللر أن يعتقد بأنه يحب الحقيقة أكثر من لاكان، لأنه يحب جدًا ذلك الصبي الصغير الذي صرخ عاليًا «الملك عـارٍ». إلا أن ذلك لا يجعل منه «كاذبًا فكريًّا» على غـرار جونز. إذ إنه لا ينكر أبـدًا ميله إلى القضية الكبرى [القضية الفرويدية] حيث يجعل منها شرط وجود التحليل النفسي ذاته. وقد سبق لي أن أشرت إلى أنه كانت له، في هذا الصدد، قراءة «مُمَثْلِنَة» [ترفع إلى مرتبة المثل الأعلى]، وشخصية جدًا لوثيقة تأسيس مدرسة باريس الفرويدية، حيث يرى لاكان «يتقدم على غرار ذات وحيدة حاملة لواء قضية يتعين إطلاقها والدفاع عنها [....]، ومحيلًا كل

واحد إلى وحدته الذاتية، وإلى الصلة التي يقيمها كلٌّ من هؤلاء مع الدال المتمثل بالمعلم الذي يشكِّل المثل الأعلى الذي ينضوي كل منهم تحته»[302].

بالتالي، بعيدًا عن الرفض المخادع لتعبير «حركة» على غرار أرنست جونز، وبعيدًا عن اعتباره لا ينطبق على الباحثين العلميين وإنّما هو مخصص للفرق الدينية، أكد (JAM) عاليًا، بالمقابل، ضرورة مثلٍ أعلى، لا يمكن بدونه «وجود جماعة المدرسة الباريسية للتحليل النفسي». ويمكن أن نضيف إلى ذلك، أنه بدون هذا المثل الأعلى، لا يمكن أن يكون هناك رئيس. وبالتأكيد، يمكن السخرية من عزلة كل واحد، مضافة إلى ما لا يحصى من حالات العزلة الأخرى، التي توفر قيام جماعة خاصة بالمدرسة تعلن عاليًا وبصوت واحد: «قال جاك ألان ميللر كوني! فكانت»[303]. على أنه يجب أن نقرَّ له بأنه لم يتردد بالإضاءة على العمل الذي تابعته مجموعته، خلال ثلاثة عقود، بصدد النقلة.

من خلال ستاخانوفية(*) «عامل عاقد العزم» أضاف جاك ألان ميللر إلى النقلة رقم واحد ورقم اثنين، النقلة رقم ثلاثة، حيث ألزم كلًا من هـؤلاء وأولئك الذين أسهموا في تجربة النقلة بصفة أو بأخرى، وسواء أكانوا من المنتقلين أو الناقلين أو من أعضاء كارتل النقلة أن يطلِعوا أعضاء المدرسة على الدرس المستفاد من تجربتهم. وهكذا نعرف من منتقل ما أو منتقلة ممن عينوا للتو ضمن محللي

---

(302) *La Cause freudienne*, n° 74, p. 135.

(303) المصدر نفسه، رقم 74، ص 68.

(*) ستاخانوفية (Stakhanovism): هي طريقة لزيادة الإنتاج في العمل بمبادرة من العمال، وضع أسسها ستاخانوف السوفياتي.

المدرسة أن «الفعل التحليلي، أي النقلة من وضعية المُحَلَّل إلى وضعية المُحَلِّل، قد حدثت عندما أدركت [المنتقلة هي التي تتكلم هنا]، في إثر حلم الصيغة الفارغة، أن الآخر الكبير (L'Autre) لا يملك المعرفة التي كانت تنتظر أنه يملكها، أي المعرفة التي تمهد سبيل وجود العلاقة الجنسية»(304). أو كذلك، أن هناك « تأثير نقلة عندما يحدث في التحليل أن تتلخص بعض عناصر تحديد حياة الشخص، والبناء الذي يقيمه على حياته هذه، في إحدى صيغ التحديد الجنسي (mathème) [التي وضعها لاكان]»(305)(*).

من غير المجدي وضع قائمة اللآلئ التي يمكن للقارئ أن يجد العديد من الأمثلة عليها في كل مجلدات **القضية الفرويدية**. فضلًا عن التعليقات الأكثر علمًا التي يقدّمها أعضاء كارتل النقلة الذين يدّعون بدون أن يرف لهم جفن احتكار الحقيقة التي تزعم: «أن اسم الأب لا يعدو كونه قناعًا للأنا الأعلى»(306). إلا أن قراءة هذه المجلة تبقى مع ذلك ذات ضرورة كبرى لكل محلل راغب في معرفة ما إذا كان دانيال سيبوني قد تنبأ بدون وجه حق، عندما ماهى بين الانسجام والكارثة المطلقة. كما تبقى هذه القراءة ضرورية للتثبت مما إذا كانت مخاوف سيرج لوكلير المتعلقة بالإذعان الكوني «للواحد» مبالغًا فيها (أي كتابة جاك ميلر لاسمه الشخصي المولع به). إلا أن الشيء

---

(304) *La Cause freudienne*, n° 52, p. 56.

(305) *La Cause freudienne*, n° 52, p. 75.

(*) انظر الفصلين الخامس والسادس في القسم الثاني من هذا الكتاب حول «نظرية الإيروس» للاطلاع على عرض هذه الصيغ.

(306) Jacques - Alain Miller, «Théorie de Turin,» *La Cause freudienne*, n° 74, p. 140.

الوحيد الذي يهمّنا في هذا المقام هو معرفة أي استنتاجات خرج بها ميللر بصدد النقلة 3.

وهكذا أمضى ثلاثين سنة من التجربة ضمن مدرسة القضية الفرويدية واجه خلالها السؤال: **هل هناك نقلة؟** يؤكد جاك ألان ميللر، بادئ ذي بدء، أن ذلك يبقى سؤالًا حساسًا، يظل تجاهه مُحَلِّل المُحَلَّل الذي هو قيد الانتقال مفتقرًا تقريبًا إلى أدوات المواجهة. ومن ثم ، ومن خلال محاولته رؤية الأمور من وجهة نظر هذا المُحَلَّل يلاحظ ما يلي: «نجهد في جعل تحليلنا نوعًا من موضوع a صغيرة(*)، من ضمن أنواع التيمة [الحلية النفسية] (**)(agalma)، بغية أن يتعرف الجميع إلى روعتها ويصرخوا مندهشين: «هذا جميل، هذا جديد»، بل أكثر من ذلك «إنها فتح في المعرفة»... إننا نحاول أن نجعل من تحليلنا الذاتي حلية نفسية (agalma). ذلك ما يوجه

(*) موضوع a صغيرة [objet petit a]: في تعليم لاكان، الموضوع المطابق للرغبة والذي لا يمكن أن يُدَل عليه بأي موضوع واقعي؛ إنه موضوع الرغبة الذي لا يُنال. ويسمى أحيانًا الموضوع سبب الرغبة. وقد اشتقّه لاكان من نظرية فرويد في الموضوع المفقود، الذي سبق أن أراد الحصول عليه من الأم. ويعبّر عنه لاكان على صعيد التحويل في التحليل بتعبير (agalma) (الحلية النفسية).

(**) [agalma]: يقابلها في العربية (تيمة). إنها الشيء النفيس أو الحلية النفيسة التي نتزين بها. وهي نتاج مشغول بشكل فني يقدَّم للإله. وعادة ما تكون هذه الحلية مخبأة في علبة مجوهرات. ويستخدمها لاكان بمعنى النصوح والتألق للدلالة على الآخر الصغير petit a بما هو موضوع الرغبة. وهكذا تصبح الـ (agalma) ذلك الموضوع الذي يعتقد الشخص أنه هدف رغبته الذاتية، إلا أنه ينكر إلى أقصى الحدود أن يكون ذلك الموضوع هو سبب رغبته.

أما في التحويل خلال التحليل النفسي فتعني (agalma) ما يحبه المُحَلَّل لدى مُحَلِّله، أي ما لا يملكه وهو المعرفة التي لدى المحلِّل وليست لدى المريض.

في نهاية الأمر النقلة»[307]. يستخلص الكاتب، من هذه المعاينة، الاستنتاج التالي: «إذا كان هناك فشل في النقلة، يصبح ما سبق أن قدمناه بمثابة حلية نفسية نوعًا من الحثالة(*) (palea)؛ إلا أنه يبقى أن هذه الـ **a** الصغيرة المميزة للنقلة هي نتاج إقفال دائرة التحليل مثل واحد (un)، وهو ما لا يُصادف عادة خلال التحليل».

وهو استنتاج لا اعتراض عليه. إلا أنه يتوجب القيام بمسايرة ضخمة تجاه ألسبياد(**) مدرسة القضية الطيبين، كي نصدّق أن إنجازاتهم النفسية تغطي ببساطة «معرفة مفترضة، وليس معرفة معروضة». إذ إنهم ذاتهم يفضحون عن طيب خاطر فراغ هذه المعرفة المفترضة، كما يفضحون خطاباتهم الذاتية. تذكّر (JAM) ، في خضم حيرته وارتباكه، أن النقلة هي إنجاز لا كفاءة، ما دفعه للتفكير أن هناك نظامين للنقلة، تبعًا لما ندرجه ضمن المعرفة أو ضمن الحقيقة. وهي رواية توجّه مساره نحو هذا الاستنتاج الحافل بالدروس المفيدة.

لم يؤدِّ إطلاق العمل بالنقلة في مدرسة باريس الفرويدية، ما بين العامين 1968 و1980، إلى أي صياغة للمعرفة من أي نوع كان. لم تكن المحصلة «منعدمة تقريبًا» كما يذهب إليه ميللر بنوع من الحدب، وإنّما كانت منعدمة مئة في المئة. ويلاحظ الكاتب ذاته «أن لاكان كرس ذلك بالقول إن النقلة كانت مجرد «فشل»، ما تمسك به

---

(307) Jacques - Alain Miller, «Est- ce passe?» *La Cause freudienne*, n° 75, p. 83 et suivantes.

(*) (palea) كلمة لاتينية تعني الحثالة استخدمها لاكان بمثابة النقيض للـ (agalma) النفسية.

(**) ألسبياد (Alcibiade): جنرال أثيني لامع كان تلميذًا لسقراط، إلا أنه بسبب انشغاله بالمعارك لم تتح له فرصة التمكن من المعرفة الفلسفية.

الآخرون حرفيًّا، ولا يمكننا إلا تتُّبعه في قوله هذا، إذ كان الأمر يتعلق بمراكمة المعرفة حول النقلة».

ويضيف قائلًا: «على هذا الأسـاس، إذًا، قاربنا المسألة، في مدرسة القضية الفرويدية، بشكل مغاير. قمنا بتحريف معنى معرفة النقلة، من خلال القول: «بما أن معرفة النقلة كانت متوقعة وأن الجميع أعلن الإضراب لمدة ثلاث عشرة سنة ـ تلك كانت وضعية النافذين في مدرسة باريس الفرويدية ـ تحولنا نحن من جانبنا بالتالي إلى الإنتاج». فرضنا بالتالي في هذه المدرسة الإلتزام بإنتاج وتعليمٍ يركزان على محللي المدرسة (AE)، وعلى لجنة الحكم. كانتَ هذه المدرسة مدفوعة دوريًّا، ولا تزال كذلك، بالرغبة في توسيع نطاق هذا الالتزام ليشمل الناقلين، وحتى المحللين الذين يسمونهم، وأحيانًا المنتقلين الذين لم تتم تسميتهم. كل الناس كانوا مدفوعين بحماسة حقيقية للإنتاج. كنا إذًا بصدد شعار أنتجوا، أنتجوا، أنتجوا ـ الذي تحدث عنه موريس توريز بعد الحرب العالمية الثانية»[308].

فماذا كانت نتيجة هذه التعبئة العامة للجهود؟ كانت، لدهشة الجميع، معدومة كليًّا. ويتابع جاك ألان ميللر قائلًا «يبدو أنها سمة العصر، سمة تدل على حدوث انزلاق من **المعرفة** حول النقلة إلى **حقيقة النقلة** ـ ويتابع قائلًا أنا أعبّر عمّا أعتقده، فأنا لا أحاضر، ولا أكيل الشتائم، وإنّما أتساءل»[309]. ولولا اللهجة التشكيكية التي عرف كيف يصيغ بها كلامه، لكنا ضحكنا تمامًا من فكرة النقلة هذه التي غيرت بهدوء موقعها على مر السنين. ويتوصل المؤلف في النهاية إلى فكرة تحول آخر: أي التحول من **واقع النقلة** إلى أخيولة النقلة.

---

(308) *La Cause freudienne*, n° 75, p. 86-87.

(309) المصدر نفسه.

ويضيف قائلًا: لا تعني «أخيولة النقلة» أن النقلة غير موجودة، وإنّما هي تعني أنها من نوع الحقيقة أكثر منها من نوع المعرفة»[310].

إلا أن السؤال يُطرح عندها عن معرفة كيف يمكن الولوج إلى هذه الحقيقة. يستأنف المؤلف تساؤلاته. «ما الذي لايستطيع المحلِّل أن يسمعه عندما يقود علاجًا؟ هذا هو تحديدًا، ترجيح التلفظ، عندما يبدأ المُحَلَّل بالكلام إلى آخر سواه، أي المُحَلِّل، وإلى تجمُّع من الناس. وهو ما ليس لدى المُحَلِّل منفذ إليه. إن هذا محبط... أما لاكان فلم يكن ينزعج من ذلك: إذ كان ضمن الكارتل وكان بإمكانه هكذا الوصول إلى ما ليس لدينا مجال للوصول إليه خلال التحليل. يبدو لي، أن ذلك تحديدًا هو ما يفسّر أن تظل النقلة، بعد مضي أربعين سنة عنصرًا مجهولًا «س،**X**»، وأنه في أي حال لا يمكن أن تكون هناك نقلة، إلا إذا بقيت مجهولًا مكررًا «س2، **X2**».

يخيل إلينا أننا نحلم. فلو كان لدى لاكان الأفضلية لهذا الوصول الذي يمحضه إياه (JAM) لما استمر في التكرار في كل مناسبة بأن هذه النقلة لم تحمل إليه شيئًا. وتحديدًا معرفة الأسباب التي تدفع شخصًا ما، أي المُحَلِّل، لممارسة هذه المهنة المستحيلة المتمثلة بالتحليل النفسي. كان استنتاج لاكان الصريح هو أن النقلة لا صلة لها من أي نوع كان مع التحليل النفسي. وكذلك، فإذا كان قد أنشأ مدرسة تدعى «القضية الفرويدية»، فلقد كان ذلك بلا شك، من ضمن أمور أخرى، كي يُترَك له الخيار. يمكن لهذه المدرسة، إما أن تعود إلى النقلة، بمعنى الشهادة على التحليل التعليمي لغايات أخرى، وإما أن يستخلص استنتاجه، في حالة حدوث تكرار متطابق مع ذاته. أمضى (JAM) ما يقارب الثلاثين عامًا لاستخلاص هذا

---

(310) المصدر نفسه.

الاستنتاج: إنه الفشل مرة ثانية. والأفضلية التي كان لاكان يمتلكها ولكن، وريثه لا يمتلكها، هي القدرة على حل المدرسة. ويستنتج جاك ألان ميللر قائلًا: «إن النقلة تظل ضرورة لا غنى عنها، بالرغم من مآزقها، وصعوباتها، ومفارقاتها. إذ إنها توفر في المقام الأول حضورًا للمؤسسة في التحليل، ... إلخ»[311].

لنقلها صراحة، النقلة هي أبعد ما يكون عن الحفاظ على التحليل في المؤسسة، بل هي أصبحت الإناء المقدس[*] الذي يضمن وجود فرسان القضية. وعلى غرار المشروع الفرويدي، انقلب مشروع لاكان في إقامة مؤسسة للتحليل النفسي إلى نقيضه المتمثل في تحليلٍ نفسي لخدمة المؤسسة.

لقد كانت فكرة إمكانية الاستعانة بسيكولوجيا الجماعات، أو بالبنية ذات الطابع الأسري بالضرورة، التي تحكم أي جماعة لمصلحة التحليل النفسي، ومن خلال التجنب الحاذق لذوبانها في هذه الجماعة، مجرد خطأ واضح. ذلك أن تأسيس مؤسسة تحليلية نفسية، حتى لو صرّحت بأن المحلل النفسي لا يستمد سلطته إلا من ذاته، ليس ممكنًا إلا بشرط تجسيد الإنتاج النظري لمؤسسها، وسواء سُمِّيَ هذا المؤسس فرويد أم سُمِّيَ لاكان. هذا الإنتاج، الذي هو في الأصل تعبير عن رسالة، يصبح قانونًا، ناظمًا للعلاقات بين أعضاء تجمُّع ما، ويشكِّل بذلك السبب الموضوعي لوجودهم.

---

(311) المصدر نفسه، ص 88.

(*) الإناء المقدس (Le Graal): إناء أسطوري في قصة الملك آرثر بحث عنه فرسان الطاولة المستديرة، وابتداء من القرن الثالث عشر اعتبر أنه الكأس المقدسة التي يقال إن المسيح استخدمها في العشاء السري، ثم جمع يوسف الرامي فيها الدم الذي سال من خاصرة المسيح عند صلبه.

خلاصة

ممارسة التحليل هي فن يتوقف، في نهاية المطاف، على المعنى الذي لدى المُمارِس عن الآثار المُؤَسِّسَة التي يحملها الكلام. وهو مما لا يتم تعلُّمه. حتى إن التحليل النفسي، حسب علمي، هو المهنة الوحيدة التي تمارَس بدون أن نكون مؤهلين من خلال إعداد مقنّن. ودليلي على ذلك هو لاكان ذاته. فبالقدر الذي اكتفى به بمساندة جهودي كي «أخترع التحليل النفسي بدوري»، تبعًا للصيغة المكرسة، يمكنني القول إنني أدين له بإعدادي. ذاك هو إذًا الدرس الذي يُستخلص من هذا التاريخ الطويل لمَأسسة التحليل النفسي، التي دشنها فرويد منذ أكثر من قرن، وأعاد إطلاقها جاك لاكان في ستينات القرن الماضي.

ينتظر الفحص النقدي لإعادة الإطلاق هذه مستقبلًا لا يزال بعيدًا، وذلك على الأقل بسبب ضرورة التخلُّص المسبق من الكم الهائل من الرطانة التي أثارها لاكان. كما يعود بالقدر نفسه إلى تأكيداته الصادمة، التي ترجع غالبًا إلى التحدي الموجّه إلى الاعتراض الذي لا يعود إلا لأسلوبه الخاص، حيث يفرض حضوره الشخصي وجوده في كل لفظة، لدرجة أنها أصبحت علاقة مميزة. إلا أنني أود أن أقوم هنا على الأقل بتجميع بعض الأطروحات الأساسية، التي سُمِعَت لأول مرة في حلقة لاكان الدراسية. وأن أقوم بتقديمها بطريقة تعمل على إشعارنا بالتحول العقلي الذي يستدعيه استيعاب الآفاق الجديدة التي فتحتها هذه الأطروحات.

في البداية، هناك التميز، بين مجالات الرمزي والخيالي والواقعي للأبوة، ويلحق به مباشرة «الحكم» القائل: «إن ما يتم انعدامه في الرمزي يعاود الظهور في الواقعي». وفجأة، يبدأ في التلاشي سر الأنا الأعلى الذي لا يُسبر غوره. وهو من الوحشية والبذاءة بحيث إنه، في بعض الحالات، لا يمثِّل شيئًا من الأب الواقعي في حياة الذات.

تعجّب لاكان مرّات عديدة، في دروسه الأولى، من أن الفلاسفة لا يولون المزيد من الانتباه لتجربة التحليل النفسي، وهي تجربة كلام في المقام الأول. في حين يُفترض بهم الاهتمام بالشرط «الإنساني»، وهذا الشرط لا يستحق أن يُنعت بما هو كذلك إلا بسبب استيعابه بواسطة العقل (logos). كان هناك، بالنسبة إليه، نوع من اللغز الذي شغله، والذي حاول أن يشركنا فيه. وقد أفضى إلينا لاحقًا بالتالي: إنه دُفِعَ إلى ممارسة التحليل النفسي بسبب الشعور الذي امتلكه على الدوام، بصدد وجود فجوة في العلاقات بين الرجال والنساء. وهي فجوة لا نحسن ردها إلى أي شيء مما يُكوِّن جزءًا من نظام الطبيعة.

من جهة أخرى، من المعروف أن لاكان اهتم دومًا بالبيولوجيا. وليس ذلك بسبب السند الذي توفره للواقع الإنساني، وإنّما على العكس من ذلك تمامًا، بسبب نقص هذا السند الذي يميزها، وهو ما يجد الدليل عليه أولًا في حالة العجز الكلي للكائن الإنساني عند الميلاد. وهو ما يجعلنا نفهم بشكل أفضل التحفظ الذي أبداه على الدوام تجاه الموضوع المسمى «جزئيًّا» (partiel)، وذلك قبل أن يُطلق قوله المأثور «ليس هناك اتصال جنسي». ذلك أن هكذا موضوع جزئي مفترض يوحي بشكل مغلوط بوجود كلّية موعودة على صعيد الموضوع التناسلي. وفجأة وجب علينا «الإقلاع عن تعوّدنا»، تدريجيًّا على العديد من المفاهيم الرائجة في ذلك العصر. أي أن نقلع عن تعوّدنا على موضوعات الهوامات ما قبل التناسلية (إذ لم

يجرِ الكلام كثيرًا عن الرغبة)، كما عن تعوّدنا على مراحل نمو الليبيدو التي قال بها أبراهام.

لم يكن ما تلا ذلك أقل غنًى. سوف نتعلم تمييز الطلب، الذي يمثّل صياغة الحاجة مصحوبة بتوسل الحب. وأن نتعلم تهجئة منطقها الفريد، حيث تُلغى خصوصية الموضوع، الذي أصبح مجرد إشارة حب أو إشارة رفض الحب، ولكن حيث تعاود هذه الخصوصية الظهور في **ما فوق التمثيل**. هناك حيث يجد المستعصي على الوصف مصدره الغزير بالدلالات التي لا تصاغ أبدًا بالكلام، إلا عندما ينزل من عليائه بمثابة «سبب الرغبة»، وحيث يُختزل عندها إلى مجرد دالّ على الطلب.

يشكِّل «ما فوق التمثيل» هذا، المرموز إليه بالآخر الصغير a، والذي يسود في خلق الذات، خانة فارغة. تلك الخانة الفارغة التي تثقب ما يسميه لاكان الآخر الكبير باعتباره موضع اللغة، هذا «المشهد الآخر، حيث يجري عمل الحكم تبعًا لفرويد. إنها هذه الخانة الفارغة التي تتحكم، أولًا، بإمكانية لعبة الدلالات، في تمازجها، كما في تداوليتها. وهو ما يشمل، من ثم، وفي الآن عينه، نقطة النقص التي يُعَلَّق عليها وجود الذات، باعتبارها ذات التلفظ. وإذا أخذت من هذه الزاوية ثنائية البؤرة، تكون a (الآخر الصغير) هي جذر هوية الذات، وغربتها عن ذاتها، معًا.

تلك كانت إذًا الموضوعات الكبرى لحلقات دروس لاكان للسنوات ما بين 1951 و1963. وقد اعترضت الرابطة الدولية على هذا التعليم، رافضة في العام 1963، أن تدرج حلقات دروس لاكان في البرنامج التعليمي للجمعية الفرنسية للتحليل النفسي (SFP) التي طلبت انتماءها إلى الرابطة الدولية. ومن المفهوم أن هذه المعارضة اعتبرها لاكان بمثابة **البرهان**، ولم يكن هو الوحيد الذي اعتبرها كذلك.

وهو البرهان الذي يؤكد أن هذه المنظمة لا تهتم بالتطويرات المعمقة والأصيلة للفرويدية، بقدر اهتمامها بالسلطة التي تمارسها باسم فرويد.

نحن هنا، في الواقع، بصدد تناقض صارخ. ذلك أن الرابطة الدولية كانت بالتأكيد مؤسسة تحليلية نفسية من ناحية أولى. وباعتبارها كذلك، كان يتعين عليها توفير الوضعية الملائمة للجميع، من خلال إعطاء كل واحد مكانة ضمن تراتبية تحدد له هويته، والتي أبدع لاكان في هجائها، إذ يقول إنها تراوح بين «الصغارة المحرجة» ومواعظ أصحاب الغبطة. إلا أنه، من الناحية الثانية، كان من المفترض أن تخدم هذه المؤسسة غاية محددة، تتمثل في إعداد الأشخاص المهتمين بممارسة التحليل النفسي. إلا أننا هنا بصدد ممارسة تتمثل تحديدًا في الإحاطة بما أسماه سيرج لوكلير «غير المتعيَّن»، حيث تجد الذاتية بما هي كذلك مرتكزها.

لم يغفل لاكان عن هذا التناقض. إذ رأى فيه نتيجة خيار فرويد المفروض، أو إذا شئنا نتيجة رغبته ذات الأولوية. إذ يتعين **أولًا** ضمان بقاء نتاجه العلمي، حتى لو على حساب وضع هذا النتاج، أي التحليل النفسي، في خدمة المؤسسة التي وجد فيها ملاذًا له، تحت ستار مهمة الإعداد التي أعطتها لنفسها. وبالتالي، فبسبب رفض الاعتراف بلاكان محلِّلًا تعليميًا، وضعته الرابطة الدولية بشكل ما أمام تحدي اختراع مدرسة أخرى هي أبعد ما يكون عن مأسسة إعداد المحللين لغايات الوجاهة والسلطة، بل هي مطابقة لمتطلبات هذا الإعداد. وهي مدرسة يؤدي فيها التحليل التعليمي، على وجه الخصوص، دورًا مركزيًّا، بفضل ما تعلِّمنا إياه بخصوص رغبة المُحَلِّل، وإحداث طفرة في اقتصاده الليبيدي.

بالطبع، لا يمكن للمحلِّل أن يتخلى عن مسؤوليات أعماله، من خلال وضعها على كاهل الإعداد الذي تلقّاه، أو في اقتسام هذه

المسؤولية مع أولئك الذين أسهموا في هذا الإعـداد. كما أنه لا يستطيع الادعاء بأنه يستمد هذه المسؤولية من مبدأ أسمى، أو من غاية من نوع ما، حتى لو كانت غاية الشفاء (التي تضر أحيانًا)، أو قد لا تضر (ماذا؟). إننا بصدد بينات يبدو أنها تفرض ذاتها منذ البداية، وعلى أيٍّ كان. في الواقع، كان لا بد من وجود لاكان كي يصوغها على شكل مبدأ أول لا رجوع ممكنًا عنه في المعهد الجديد الذي تولى مسؤوليته. تم إعلان هذا المبدأ بالصيغة التالية: «لا يستمد المحلِّل سلطته إلا من ذاته.

والغريب في الأمر، أن هذه الصيغة قد فهمت بشكل شبه كوني بالمعنى التالي: يمكن لأي كان أن يعطي نفسه الحق في أن يكون محلِّلًا». وذلـك إلى الحد الـذي يمكن أن نتساءل فيه عما إذا لم تكن كل جماعة إنسانية مصابة بصمم بنيوي. وهو ما لا يستدعي أي عجب. ففي المحصلة، الأنا، في تجمعات من هذا القبيل، هي التي تُعتبر عمومًا بمثابة «السلطة التي تفهم معنى الكلمات»، تبعًا لتعبير أنصار سيكولوجيا الأنا (ego psychology). وانطلاقًا من ذلك، يمكننا تكوين فكرة عن المقاومات (وهو ما يتعين قوله في هذا المقام) التي أثارها مبدأ من هذا القبيل، حيث يترك المحلِّل بدون مرجعية أخرى سوى مرجعية رغبته. إنّما لا يعني ذلك أن فكرة جعل هذه الرغبة موضوع معرفة مؤسسية هي في محلها.

لقد رأينا أن فرويد كان يتمنى الاعتراف بالتحليل النفسي بمثابة علم، يؤكد وجوده نمط العالم الذي ينتجه، بفضل التحليل التعليمي. أما مشروع لاكان فقد انطلق، من جانبه، من الافتراض بأن رغبة فرويد تعبّر عمّا يجب أن يكون عليه الحال. إنها تتطابق بالتالي مع مثل أعلى يتعين علينا العمل على بلوغه. كما يشير لاكان، إلى أن فرويد قد ترك لنا تراثًا علميًا غامضًا. وكما سبق لرانك وفرنزي ملاحظته

يحمل التحليل النفسي وجهين، يمثل أحدهما النظرية، ويمثل الآخر العلاج. وهو ما ترك الحرية للاكان ليطرح سؤال معرفة ما هو التحليل النفسي **بحد ذاته**؟ وهو يجيب عن سؤاله بالقول إن التحليل هو تجربة خطاب، محكوم بقوانين، ويتمتع، بما هو كذلك، باستقلالية تامة تجاه غاية أخرى، حتى لو كانت غاية علاجية. وبهذا المعنى، يستحق أن يسمى «تحليلًا نفسيًا خالصًا»، لا يعدو كونه التحليل التعليمي.

على أن المحللين النفسيين يجمعون على أنه يتعين على أي امرئ يرغب بممارسة التحليل، أن يعيش قبلًا تجربة التحليل التعليمي. لا يجد هذا الإجماع الجميل مبرره في نظر لاكان، إلا إذا كان يتعين أن يؤدي التحليل الخالص، من خلال حركته الخاصة، إلى الكشف عن الأسباب التي أدت إلى تكوين رغبة المحلِّل [أن يرغب المرء في أن يصبح محلِّلًا]. بمعنى الكشف عن رغبة لا علاقة بها بالهوامات التي تسند الطلب المبدئي في أن يكون المرء محلِّلًا. في هذه الحالة وحدها يمكن الكلام عن تحليل نفسي قابل لنقله عمليًا. وبالانتظار، أثار عرض لاكان سؤالًا جديدًا؛ وهو معرفة ما إذا كانت رغبة المحلِّل تتكشف بمقدار وصول التحليل التعليمي إلى غايته، ما يتطابق مع المرور من وضعية المُحَلَّل إلى وضعية المُحَلِّل. أو إذا كنا بصدد إعداد لا يتكشف إلا في ما يعقب التحليل.

إلا أن ذلك، لم يكن، في أي حال، سوى سؤال ثانوي. السؤال الحقيقي والحاسم تمثّل، بالمناسبة بوجود هذه النقلة ذاتها. يمكن التعبير عن موقف لاكان، بهذا الصدد، بطريقتين مختلفتين. يمكن القول بأنه تصرف وكأن أفضل وسيلة لبلوغ هذا المثل الأعلى هي في اعتبار أنه موجود مسبقًا. ما يعني أن الانتقال من وضعية المُحَلَّل إلى وضعية المُحَلِّل هو واقعة يتعين علينا البحث عن معرفة ماذا يمكننا القول بصددها. إلا أنه بالإمكان كذلك، تبعًا له، ترجيح القول بأن

أفضل صيغة للبرهنة على هذه الفرضية، التي تفرض نفسها لاعتبارات نظرية، تتمثل في وضعها على محك التجربة.

النتيجة معروفة. إلا أن فشل النقلة لا يقلل مطلقًا من ضرورة التحليل التعليمي، باعتباره الشرط الذي لا إمكانية لوجود محَلِّل بدونه. وأعني هنا بـ «فشل النقلة»، ليس العجز عن قول شيء بصددها، وإنّما أعني تمامًا إمكانية العثور عليها، من خلال تطبيق الإجراء الذي طوّره لاكان بعد أربعين سنة من البحث. ومن الأكيد أن التحليل يعدل الاقتصاد الليبيدي للشخص، بحيث يوائم رغبته للشروط التي لا يمكنه الممارسة كمحلِّل، بدونها. أي بمثابة «موضع منظف من المتعة»، حسب تعبير لاكان. كما يمكن الحصول أحيانًا، ولو بشكل أكثر ندرة، على هذه النتيجة مع مُحَلَّلين بدأوا تحليلهم لغرض علاجي. ورغم ما اكتسبوه من وضوح بَيِّن بصدد مآل تحويلهم، يحدث أن لا يفكر بعضهم بأن يصبحوا محلِّلين. ويكتفون عندها، كما عبّرت عنه إحدى المُحَلَّلات، ليس «بالبؤس العادي» وإنّما هم يكتفون «بالإشباعات التي توفرها الحياة اليومية».

يشكّل التحليل الشخصي بالتأكيد سببًا ضروريًا لإمكانية ممارستهم التحليل. إلا أنه لا يوجد تحليل، سواء سُمِّيَ «تعليميًّا» أم «خالصًا» يؤدي إلى اكتشاف سبب كافٍ لهذا الخيار. في الحقيقة أنه بمعزل عن الهوامات اللاواعية التي تشكّل الدافع لطلب التحليل التعليمي، يمكن أن يكون لدى المُحَلَّل أسباب يجهلها، وتدفعه أكثر من أي شخص آخر إلى اختيار «هذه المهنة المستحيلة». إلا أنه ليس بالإمكان اعتبار الكشف عن هذه الأسباب بمثابة نتيجة للتحليل التعليمي. وقد أقر لاكان نفسه بذلك، كما تتضمنه نصيحته للإيطاليين بأن يجعلوا من النقلة وسيلة للانتقاء.

هكذا سوف تبقى الشهادات الخاصة برغبة المُحَلِّل على الدوام من نوع الحقيقة، بدون أدنى فرصة لإدماجها في ممارسة تندرج ضمن مجال المعرفة. إذ ليس بالإمكان أبدًا، في الواقع، التعامل مع «البرق» وكأنه ضوء يُتحكَّم فيه. كما لن يكون بالإمكان أبدًا، الاستفادة من «بريق الحقيقة» لغايات مؤسسية. حتى لو بهدف إرساء علاقات مهنية تحترم الطابع العلمي للتحليل النفسي، وتكون بالتالي قابلة للنقل إلى أطراف أخرى. لقد فشلت النقلة لأنها كانت قائمة على اعتبار إدارة التحليل التعليمي بمثابة عملية علمية، وليس لأنها كانت تطرح سؤالًا أخيوليًّا. ففي الواقع، إن الجواب عن سؤال النقلة (أي لماذا اختيار هذه المهنة المستحيلة؟) قد يتجلى في ثنايا محادثة، أو تبادل أفكار، أو مكاشفة أو حتى شهادة عفوية. وفي المقابل ما يتعين العدول عنه، هو الحلم بإمكانية إجراء مؤسسي مكرس لجمع شهادات متعلقة بهذا الموضوع، وإدماج مترتباتها في جسم معرفي. إذ تبدو عندها فكرة من هذا القبيل عديمة القيمة تمامًا كنصب فخ إبستمولوجي للقبض على حقيقة لا تنبجس إلا بشكل فجائي، وبدون القدرة على تمحيصها.

أراد فرويد ضمان الاعتراف بالتحليل النفسي وديمومته، بمعنى إمكانية نقله من خلال أجيال المحللين المستقبلية. وكان يُفترض أن يضمن التحليل التعليمي الانتماء الذي لا عودة عنه للتجربة التي يتأسس عليها هذا العلم، بمعنى إنتاج محللين تمثل ممارستهم رغبتهم ذاتها. ومهما كان هذا المشروع طبيعيًّا، بمثابة تعبير عن رغبته الأبوية تجاه إنتاجه، إلا أنه كان نوعًا من الوهم. فلقد برهنت له التجربة، في الواقع، أن مجرد المرور بتجربة التحليل لا يضمن الحصول على محلِّل لا ينحرف. كان ذلك تحديدًا هو سبب الرغبة في توفير ضمانة من هذا القبيل. وإنّما بدون التساؤل إذا كان بالإمكان الحصول على هذه الضمانة، بدون التحديد المسبق للشروط التي

سوف يتوه أي محلِّل بدون توفرها. وبالتالي، بدون اختزال التحليل النفسي إلى بعض «الأطروحات المركزية» التي تتحول إلى مجرد نوع من الدوغمائية.

كان تقديم التحليل النفسي هذا، بمثابة حقيقة تفرض ذاتها حين تُكتشف، على غرار نص بدون كاتب، هو الشرط المطلوب لإقامة مؤسسة تعطي لنفسها السلطة الحصرية لإعداد المحللين. ولقد حذرنا فرنزي جيدًا بصدد هذه النقطة حين قال: كل مؤسسة، بمعنى تجمع إنساني منظم، تعيد إنتاج العائلة. إلا أنه جرى تناسي كون العائلة هي أيضًا الخلية البدائية التي تعطي لنرجسية العالم نموذجها. وبالتالي، كُبت السؤال عن معرفة كيف يمكن إنتاج محلل يُعتبر بمثابة رجل عليم، وإدماجه في الوقت ذاته في تجمُّع ليس أقل من العائلة «توليدًا للنرجسية».

سوف يكون من العبث انتظار أن يقلع المحللون النفسيون من تلقاء ذاتهم، عن عادات اتخذت مع مرور الزمن، طابع التقاليد الصدئة. وكذلك أن يتحولوا بدون مناقشة، من خلال التجمع في جمعيات، أو روابط، ومدارس، ... إلخ، تدعي باطلًا تأمين إعداد محللين نفسيين. وعلى العكس من ذلك، تشير كل الدلائل إلى أن هذه الجماعات سوف ترسّخ ذاتها، أكثر فأكثر. كما سوف توسّع، أكثر فأكثر، مجال تطبيق «إعدادها» وتعممه على الأزواج، والأسر، ومختلف الفئات المهنية، وحتى على مؤسسات المقاولات، إضافةً إلى الكلام عن التسابق على الوجاهة التي يوفرها الاعتراف بها بمثابة «مؤسسات نفع عام»، وكأن القلق تجاه تناقص أعداد المُحَلَّلين سوف يتزايد، بمقدار تهديد زوال الأسرة النواتية، وتمركُزها حول عقدة أوديب. وكأن التحليل النفسي لم يعد بالإمكان قياسه إلا بمقدار «قابليته للتسويق».

قد يكون الأوان قد حان إذًا للعودة إلى المناقشة التي جرت بين فرويد وبلويلر بصدد إنشاء الرابطة الدولية (IPA) في العام 1910 [312]. ذلك أن السبب الذي دعا فرويد إلى الإصرار على مشروعه هذا، لم يعد قائمًا حاليًّا: فالتحليل لم يعد بحاجة للاعتراف به، وإنّما يكفيه أن يذكر بوضوح ماذا يقدّم، وماذا يمكنه تقديمه. يضاف إلى ذلك، تبقى ذكرى جمعية فيينا للتحليل النفسي حية دائمًا، بمثابة نموذج لهذه «الجمعية العلمية» التي كان يتمناها بلويلر. وإذا رغب بعض المحللين في العمل معًا، فبإمكانهم تكوين جمعية مماثلة، بدون قيود إدارية، ولا جهاز بيروقراطي، وكذلك بدون محكات وهمية للقبول والانتقاء. وخصوصًا بدون إدعاء السخاء في توفير الإعداد العلمي.

ولسوف يجد أي راغب في ذلك ضمن هذه الجمعية، دومًا محللًا يمكنه إجراء تحليله معه، سواء أكان تحليلًا شخصيًّا أم تحليلًا تحت إشراف، حسبما يرى أنه يحتاج، كما يكون بإمكانه أن يحضر الاجتماعات العلمية للجمعية[313]. ومن المشروع جدًا، في الواقع، أن يعرض كل الرجال والنساء الذين يشكّلون جزءًا منها، أو يرغبون بذلك ـ سواء بصفة محلِّل أو أي صفة أخرى ـ أعمالهم، ويتبادلوا تجاربهم.

لا يتوقف مستقبل التحليل النفسي سوى على جدارته في الإسهام في فهم عصرنا، واستيعابه، وكذلك في تحولات الإيروس، إضافةً إلى إطلاق صرخات التحذير. إنّما يتعين في هذه الحالة أن يمتلك الوسائل اللازمة. ذلك أن المُحَلِّل لا يستمد سلطته إلا من ذاته... حتى على صعيد إعداده.

---

(312) انظر ص 70 وما يليها هذا الكتاب.

(313) ليس في هذه الفكرة ما يدعو إلى العجب. فبعد كتابتي هذه الصفحات، قرأت مقالة لراميلا زيغوري، منشورة في مجلة: *Che vuoi?* n° 15, 2001, وتحمل عنوان «غبار النجوم» *stardust*، حيث تصف تجربة مماثلة.

كلمة شكر

تمثلت نواة هذا الكتاب بفكرة تقديم سلسلة من المحاضرات حول النظرية التحليلية النفسية للجنسانية، وكذلك حول الجيل المُؤسِّس من المحللين النفسيين. إلا أن هذه الفكرة كانت ستبقى بدون غد، لولا الترحيب الحار بها من كاترين وألان فانييه، ولولا المساندة الفطنة من إليزابيث لابولد.

إن تحرير سلسلة محاضرات هو شيء، أما تأليف كتاب فهو شيء آخر، حتى ولو كان المحتوى هو نفسه. ويعود الفضل في التحول المطلوب على هذا الصعيد إلى قلم تيري مارشيز وإلى نظرته الثاقبة. فهو الكاتب المشارك لهذا الكتاب في صورته الحالية الموضوعة بين يدي القارئ.

وعندما نفكر بعدد الصيغ التي تتطلبها صياغة هذا النوع من العمل، وكمية الأوراق التي تضيع أو يُعثر عليها خلال مسيرة التأليف، سوف نقدر ما واجهتُه من مخاطر فقدان خيط تفكيري قبل بلوغ العمل نهايته. ويعود كل الفضل في ذلك إلى مساعدة سبستيان مومون ويقظته اللتين طالما أنقذتاني من الارتباك.

أخيرًا وليس آخرًا، أشكر من كل قلبي الحضور الذي تابع «محاضرات شارع بورغونيي»، والذي منعني اهتمامه من الوقوع في أي تراخٍ على صعيد الجهد المطلوب لتلبية معايير الاستمرارية والدقة التي كان من حقه أن يتوقّعها.

ثبت المصطلحات

عربي - فرنسي

أب خيالي	Père imaginaire
أب رمزي	Père symbolique
اجتياف	Introjection
إحباط	Frustration
احتجاج ذكوري	Protestation masculine
الآخر الكبير	Autre (A)
أخيولة	Fiction
إرضاء، إشباع	Satisfaction
إزاحة	Déplacement
استمناء	Masturbation
أسرة بطريركية	Patriarcale (famille...)
اسم الأب	Nom du père
إشارة (سوسير)	Signe (Saussure)
إشباع أوّلي	Satisfaction primaire
إعداد المحللين	Formation des analystes
أم	Mère
أمنية	*Wunsch* (vœu)
أنا	Moi
أنا أعلى	Surmoi
أنا مثالي	Moi idéal
أنثوي	Féminin
إنصات	Écoute

Forclusion	انعدام
Sujet (division du ...)	انقسام الذات
Éros	إيروس
Clitoris	بظر
Réminiscence	بقية ذكرى
Thélyplasme	بلازما أنثوية
Fixation	تثبيت
Ambivalence	تجاذب وجداني
Analyse de contrôle	تحليل تحت الإشراف
Analyse didactique	تحليل تعليمي
Analyse pure	تحليل خالص
Analyse thérapeutique	تحليل علاجي
Analyse profane	تحليل يمارسه غير الأطباء
Transfert	تحويل
Urverdrägung (voir aussi transfert)	تحويل
Transfert (travail de...)	تحويل (شغل التحويل)
Transfert négatif	تحويل سلبي
Contre - transfert	تحويل مضاد
Association libre	تداعٍ حرّ
Schéma	ترسيمة
Abréaction	تصريف
Fanatisme (...de la vérité, del'interprétation)	تعصب (تعصب للحقيقة، تعصب للتأويل)
Didactique	تعليمي
Acting out	تفعيل
Technique analytique	تقنية تحليلية
Condensation	تكثيف
Répétition	تكرار

Formations de l'inconscient	تكوينات اللاوعي
Identification	تماهٍ
Génital (organe, génitalité)	تناسلي (عضو، تناسلية)
Pronostic	تنذر
Verneinung (voir aussi dénégation)	تنصُّل
Dénégation	تنصُّل (تنكُّر)
Fantasmation	تهويم
Agalma	تيمة (حلية نفسية)
Bisexualité	ثنائية جنسية
Sexualité	جنسانية
Sexuation	جنسنة
Besoin	حاجة
Amour de transfert	حب تحويلي
Inceste (tabou de ...)	حظر سفاح المحارم
Désir (vérité du ...)	حقيقة الرغبة
Rêve	حلم
Castration	خصاء
Signifiant	دالّ
Significativité	دلالية
Dette	دَيْن
Sujet	ذات
Sujet non identifié (SNI)	ذات غير محددة
Sujet absolu	ذات مطلقة
Sujet supposé savoir	ذات مفترض أنها عارفة
Désir	رغبة
Désir de l'analyste	رغبة المُحَلِّل
Désir génital	رغبة تناسلية
Phobie	رهاب، خواف

Plus - un (+1)	زائد واحد
Désir (cause du...)	سبب الرغبة
Salut	سلام
Psychologie des groupes	سيكولوجيا الجماعات
Trauma	صدمة
Traumatisme de naissance	صدمة الميلاد
Mathème(s)	صيغة، صيغ
Demande	طلب
Symptôme	عارض
Névrose de transfert	عصاب التحويل
Fait pipi	عضو تبول ذكري
Pénis	عضو ذكري
Complexe	عُقدة
Complexe d'Œdipe	عُقدة أوديب
Complexe (menace) de castration	عُقدة الخصاء ـ تهديد الخصاء
Ego psychology	علم نفس الأنا
Perlaboration	عمل الاستيعاب
Processus primaires	عمليات أوّلية
Processus secondaires	عمليات ثانوية
Processus internes	عمليات داخلية
Différence (Principe de Saussure)	فارق (مبدأ سوسير)
Différence sexuelle	فارق جنسي
Intellectualisation	فكرنة
Loi	قانون
Phallus	قضيب
Phallique	قضيبي
Angoisse	قلق
Angoisse primitive	قلق بدائي

Menteur intellectuel	كاذب فكري
Cartel	كارتل (تجمُّع)
Parlêtre	كائن بالكلام
Semblant	كأنه ـ ظاهر (تَظاهُر)
Refoulement	كبت
Refoulement originaire	كبت أصلي
Mensonge	كذبة، أكذوبة
Inconscient	لاوعي
Linguistique	لسانيات
Linguistes	لسانيون
Logos	لوغوس، عقل
Libido	ليبيدو
Principe de réciprocité	مبدأ التبادلية
Principe de plaisir	مبدأ اللذة
Principe de réalité	مبدأ الواقع
Théorème	مبرهنة
Jouissance	متعة
Idéal du moi	مثل أعلى للأنا
Idéalisation	مثلنة
Métaphore paternelle	مجاز أبوي
Analysant	مُحَلِّل (قيد التحليل)
Masculin	مذكر
Phase génitale	مرحلة تناسلية
Phase phallique	مرحلة قضيبية
Normopathe	مرض السواء (هوس ادعاء السواء)
Passage à l'acte	مرور إلى الفعل
Résistance	مقاومة
Passant	منتقل

Psychogénie	منشأ نفسي
Vagin	مهبل
Objet *a*	موضوع الآخر الصغير
Objet partiel	موضوع جزئي
Passeur	ناقل
Narcissisme	نرجسية
Pulsion	نزوة
Pulsion génitale	نزوة تناسلية
Hypocrisie	نفاق
Manque	نقصان
Passe	نقلةٌ
Paradigme	نموذج
Analyse (fin de l'…)	نهاية التحليل
Hérésie	هرطقة
Fantasme	هوام
Fantasmatique	هوامي
Réel	واقعي
Castration (fonction de…)	وظيفة الخصاء
Fonction phallique	وظيفة قضيبية

ثبت المصطلحات

فرنسي - عربي

Abréaction	تصريف
Acting out	تفعيل
Agalma	تيمة (حلية نفسية)
Ambivalence	تجاذب وجداني
Amour de transfert	حب تحويلي
Analysant	مُحَلِّل (قيد التحليل)
Analyse (fin de l'...)	نهاية التحليل
Analyse de contrôle	تحليل تحت الإشراف
Analyse didactique	تحليل تعليمي
Analyse profane	تحليل يمارسه غير الأطباء
Analyse pure	تحليل خالص
Analyse thérapeutique	تحليل علاجي
Angoisse	قلق
Angoisse primitive	قلق بدائي
Association libre	تداعٍ حرّ
Autre (A)	الآخَر الكبير
Besoin	حاجة
Bisexualité	ثنائية جنسية
Cartel	كارتل (تجمع)
Castration	خصاء
Castration (fonction de...)	وظيفة الخصاء

Clitoris	بظر
Complexe	عقدة
Complexe (menace) de castration	عقدة الخصاء ـ تهديد الخصاء
Complexe d'Œdipe	عقدة أوديب
Condensation	تكثيف
Contre - transfert	تحويل مضاد
Demande	طلب
Dénégation	تنصل
Déplacement	إزاحة
Désêtre	نقصان الكينونة
Désir	رغبة
Désir (cause du)	سبب الرغبة
Désir (vérité du ...)	حقيقة الرغبة
Désir de l'analyste	رغبة المُحَلِّل
Désir génital	رغبة تناسلية
Dette	دَيْن
Didactique	تعليمي
Différence (Principe de Saussure)	فارق (مبدأ سوسير)
Différence sexuelle	فارق جنسي
Écoute	إنصات
Ego psychology	علم نفس الأنا
Éros	إيروس
Fait pipi	عضو تبول ذكري
Fanatisme (...de la vérité, de l'interprétation)	تعصب (تعصب للحقيقة، تعصب للتأويل)
Fantasmation	تهويم

Fantasmatique	هوامي
Fantasme	هوام
Féminin	أنثوي
Fiction	أخيولة
Fixation	تثبيت
Fonction phallique	وظيفة قضيبية
Forclusion	انعدام
Formation des analystes	إعداد المحلّلين
Formations de l'inconscient	تكوينات اللاوعي
Frustration	إحباط
Génital (organe, génitalité)	تناسلي (عضو، تناسلية)
Hérésie	هرطقة
Hypocrisie	نفاق
Idéal du moi	مثل أعلى للأنا
Idéalisation	مثلنة
Identification	تماهٍ
Inceste (tabou de L...)	حظر سفاح المحارم
Inconscient	لاوعي
Intellectualisation	فكرنة
Introjection	اجتياف
Jouissance	متعة
Libido	ليبيدو
Linguistes	لسانيون
Linguistique	لسانيات
Logos	لوغوس، عقل
Loi	قانون

Manque	نقصان
Masculin	مذكر
Masturbation	استمناء
Mathème(s)	صيغة، صيغ
Mensonge	كذبة، أكذوبة
Menteur intellectuel	كاذب فكري
Mère	أم
Métaphore paternelle	مجاز أبوي
Moi	أنا
Moi idéal	انا مثالي
Narcissisme	نرجسية
Névrose de transfert	عصاب التحويل
Nom du père	اسم الأب
Normopathe	مرض السواء (هوس ادعاء السواء)
Objet *a*	موضوع الآخر الصغير
Objet partiel	موضوع جزئي
Paradigme	نموذج
Parlêtre	كائن بالكلام
Passage à l'acte	مرور إلى الفعل
Passant	منتقل
Passe	نَقْلَة
Passeur	ناقل
Patriarcale (famille...)	أسرة بطريركية
Pénis	عضو ذكري
Père imaginaire	أب خيالي
Père symbolique	أب رمزي
Perlaboration	عمل الاستيعاب
Phallique	قضيبي

Phallus	قضيب
Phase génitale	مرحلة تناسلية
Phase phallique	مرحلة قضيبية
Phobie	رهاب، خواف
Plus - un (+1)	زائد واحد
Principe de plaisir	مبدأ اللذة
Principe de réalité	مبدأ الواقع
Principe de réciprocité	مبدأ التبادلية
Processus internes	عمليات داخلية
Processus primaires	عمليات أوّلية
Processus secondaires	عمليات ثانوية
Pronostic	تنذر
Protestation masculine	احتجاج ذكوري
Psychogénie	منشأ نفسي
Psychologie des groupes	سيكولوجيا الجماعات
Pulsion	نزوة
Pulsion génitale	نزوة تناسلية
Réel	واقعي
Refoulement	كبت
Refoulement originaire	كبت أصلي
Réminiscence	بقية ذكرى
Répétition	تكرار
Résistance	مقاومة
Rêve	حلم
Salut	سلام
Satisfaction	إرضاء، إشباع
Satisfaction primaire	إشباع أوّلي
Schéma	ترسيمة

Semblant	ظاهر (تَظاهُر)
sexualité	جنسانية
sexuation	جنسنة
Signe (Saussure)	إشارة (سوسير)
Signifiant	دال
Significativité	دلالية
Sujet	ذات
Sujet (division du ...)	انقسام الذات
Sujet absolu	ذات مطلقة
Sujet non identifié (SNI)	ذات غير محددة
Sujet supposé savoir	ذات مفترض أنها عارفة
Surmoi	أنا أعلى
Symptôme	عارض
Technique analytique	تقنية تحليلية
Thélyplasme	بلازما أنثوية
Théorème	مبرهنة
Transfert	تحويل
Transfert (travail de...)	تحويل (شغل التحويل)
Transfert négatif	تحويل سلبي
Trauma	صدمة
Traumatisme de naissance	صدمة الميلاد
Urverdrägung (voir aussi transfert)	تحويل
Vagin	مهبل
Verneinung (voir aussi dénégation)	تنصُّل (تنكُّر)
Wunsch (vœu)	أمنية

المراجع

Aristote, *Politique,* texte traduit et établi par Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Badinter, Élisabeth, *XY. De l'identité masculine,* Paris, Le Livre de Poche, 1994.

Baer, Richard A., Jr., *Philo's Use of the Categories Male and Female,* Leiden, E. J. Brill, 1970.

Beirnaert, Louis, *Aux frontières de l'acte analytique,* Paris, Seuil, 1987.

Benis-Sinaceur, Hourya, «Nécessité et fécondité des définitions», actes du colloque de Neuchâtel, 1920- octobre 2007, publiés par le Centre de recherches sémiologiques de l'Université de Neuchâtel, dans: *Travaux,* 19, juin 2008.

Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale,* Paris, Gallimard, NRF, 1975.

Blanché, Robert, *Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts,* Paris, Éditions Vrin, 1966.

Blanton, Smiley, *Journal de mon analyse avec Freud,* Paris, PUF, 1973.

Bleuler, Eugen, *Dementia Praecox ou groupe des schizophrénies,* traduction Alain Viallard, préface de B. Rancher, G. Zimra, J.-P. Rondepierre, A. Viallard, Paris, EPEL, 1993.

Bourdieu, Pierre, *Sur l'État,* Paris, Seuil, Raisons d'agir, 2012.

Brion, Marcel, *Rembrandt,* Paris, Albin Michel, 1946.

Brunschwig, Jacques, «La proposition particulière et le problème de la non-concluance chez Aristote», *Cahiers pour la psychanalyse,* 10. Travaux du Cercle d'épistémologie de l'ENS, 1969.

Cause freudienne (La), n° 52, 74, 75.

Clark, Kenneth, *Le nu,* Paris, Hachette, Pluriel, 2008.

Clark, Ronald W., *Freud, the Man and the Cause,* Londres, Random House, 1980.

Cremerius, Johannes (dir.), *The Future of Psychoanalysis,* Londres, Open Gate Press, 1999.

Damascius, *Traité des premiers principes, de l'ineffable et de l'un,* Paris, Les Belles Lettres, 1986.

David-Ménard, Monique, *Les constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophie,* Paris, PUF, 1re édition «Quadrige», 2009.

De Certeau, Michel, *La fable mystique,* Paris, Gallimard, Tel, 1982.

De Courcelles, Dominique, *Thérèse d'Avila, femme d'écriture et de pouvoir dans l'Espagne du Siècle d'Or,* Grenoble, éditions Jérôme Million, 1993.

Didier-Weill, Alain, «D'une transmission de la théorie psychanalytique à la théorie d'une démission psychanalytique,» *Lettres de l'École freudienne,* n° 10, mai 1973.

Dyzenhaus, David, *Legality and Legitimacy, Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar,* Oxford U. P., 1999.

EY, Henry, «La conception d'Eugen Bleuler», in Eugen Bleuler, *Dementia Praecox ou groupe des schizophrénies.*

Falzeder, Ernst, «Sigmund Freud et Eugen Bleuler: l'histoire d'une relation ambivalente,» *Psychothérapies,* vol. XXIII, n° 1, 2003.

Ferenczi, Sándor, *Journal clinique,* Paris, Payot, 1986.

_______ *Psychanalyse, Œuvres complètes,* Paris, Payot, 1982.

_______ et Rank, Otto, *Perspectives de la psychanalyse,* Paris, Payot, 1994.

Freud, Sigmund, «*Aber er hält es für verboten an sich,*» *Gesammelte Werke,* VII, Imago Publishing, 1941.

_______ *Ma vie et la psychanalyse,* Paris, Gallimard, Idées NRF, 1950.

_______ *La naissance de la psychanalyse,* Paris, PUF, 1979.

_______ *Nouvelles conférences sur la psychanalyse,* Paris, Gallimard, Essais NRF, 1936.

_______ *Psychopathologie de la vie quotidienne,* Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1967.

_______ *La question de l'analyse profane,* Paris, Gallimard, Folio bilingue, 2003.

_______ *Résultats, idées, problèmes,* Paris, PUF, 1998.

_______ *Trois essais sur la théorie sexuelle,* Paris, Flammarion, Champs, 2011.

_______ *La vie sexuelle,* Paris, PUF, 1969.

Freud-Bleuler, *Correspondence* (Alexander, F. & Selesnick, S. T., eds.), *Archives of General Psychiatry,* vol. XII, 1965.

Freud-Ferenczi, *Correspondance,* Paris, Calmann-Lévy, 2000.

Freud -Jones, *Correspondance,* Paris, PUF, 1998.

Freud-Jung, *Correspondance,* Paris, Gallimard, 1975.

Gay, Peter, *Freud, une vie,* Paris, Hachette pluriel, 1991.

Godel, Robert, *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure,* Genève, Librairie Droz, 1957.

Gorringe, Timothy, *God's Just Vengeance. Crime, Violence and the Rhetoric of Salvation,* Cambridge U. P., 1996.

Gracián, Baltasar, *Art et figures de l'esprit,* Paris, Seuil, 1983.

Grosskurth, Phyllis, *Freud, l'anneau secret,* Paris, PUF, 1995.

Henry, Desmond Paul, *That Most Subtle Question (Quaestio Subtilissima),* Manchester University Press, 1984.

Hugo, Victor, *La légende des siècles,* Paris, éd. GF-Flammarion, 1998.

Irigaray, Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un,* Paris, éditions de Minuit, 1977.

Jespersen, Otto, *The Philosophy of Grammar,* 10e éd., Londres, Allen & Unwin, 1968.

Jones, Ernest, *Free Associations* (1re édition 1959), New Jersey, Transaction Publishers, 1990.

Kahn, Charles H., *The Verb 'Be' in Ancient Greek,* Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 2003.

Kardiner, Abraham, *Mon analyse avec Freud,* Paris, Belfond, 1978.

Kirsner, Douglas, *Unfree Associations, Inside Psychoanalytic Institutes,* Maryland, Jason Aronson, 2009.

Lacan, Jacques, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

_______ «La troisième,» 7e Congrès de l'École freudienne de Paris à Rome. Conférence parue dans les *Lettres de l'École freudienne,* n° 16, 1975.

_______ *Encore,* Séminaire XX, Paris, Seuil, 1999.

_______ *Autres écrits,* Paris, Seuil, 2001.

_______ *D'un Autre à l'autre,* Séminaire XVI, Paris, Seuil, 2006.

_______ *D'un discours qui ne serait pas du semblant,* Séminaire XVIII, Paris, Seuil, 2007.

_______ *Je parle aux murs,* Paris, Seuil, 2011.

_______ .... *ou pire,* Séminaire XIX, Paris, Seuil, 2011.

Laqueur, Thomas, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident,* Paris, Nrf Essais Gallimard, 1992.

Le Brun, Jacques, *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique,* Genève, éditions Librairie Droz, 2004.

Le Gaufey, Guy, *Le pastout de Lacan,* Paris, EPEL, 2006.

Leclaire, Serge, *Écrits pour la psychanalyse*, Paris, Seuil-Arcanes, 1998.

_______ *Œdipe à Vincennes. Séminaire 69*, Paris, Fayard, 1999.

_______ *Rompre les charmes,* Paris, Seuil, coll. Points, 1999.

Lettres de l'École freudienne, n° 8, 10, 16, 23, 24, 25.

Lieberman, E. James, *La volonté en acte. La vie et l'œuvre d'Otto Rank,* Paris, PUF, 1991.

_______ and Kramer, Robert (eds.), *The Letters of Sigmund Freud and Otto Rank, Inside Psychoanalysis,* Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2012.

Mâle, Émile, *L'art religieux du XVIIe siècle,* Paris, Armand Colin, 1972.

Maniglier, Patrice, *La vie énigmatique des signes,* Paris, éditions Léo Scheer, 2006.

Massignon, Louis, *La passion de Hâllaj, martyr mystique de l'Islam,* Paris, Gallimard, 1975.

Millier, Jacques-Alain, «Est-ce passe?» *La Cause freudienne,* n° 75, juillet 2010.

------ «Théorie de Turin,» *La Cause freudienne,* n° 74, avril 2010.

Mitchell, Juliet, *Psychanalyse et féminisme,* Paris, éditions des Femmes, 1981.

Naouri, Aldo, «Un inceste sans passage à l'acte», dans: *De l'inceste,* ouvrage collectif dirigé par Françoise Héritier, Boris Cyrulnik et Aldo Naouri, Paris, Odile Jacob, 2010.

Olender, Maurice, «Priape le mal taillé,» dans: *Corps des dieux,* sous la direction de Ch. Malamoud et J.-P. Vernant, Paris, Gallimard, Folio, 1986.

Papini, Giovanni, «*A visit to Freud,*» in: *Freud as we Knew him,* édité par Hendrik M. Ruitenbeek, Detroit, Wayne State University Press, 1973.

Perrier, François, *La chaussée-d'Antin,* œuvre *psychanalytique,* Paris, Albin Michel, 2008.

Plutarque, *Les vies des hommes illustres,* Gallimard, La Pléiade, 1937.

Pope-Hennessy, John, *Italian High Renaissance and Baroque Sculpture,* Londres, Phaidon, 1996.

Popper, Karl R., *Des sources de la connaissance et de l'ignorance,* Paris, Rivages poche, 1998.

Porge, Erik, *Les noms du père chez Jacques Lacan,* Toulouse, Érès, 1997.

Premiers psychanalystes (Les). Minutes de la Société psychanalytique de Vienne, Paris, Gallimard, 1976-1979.

Proclus, *Théologie platonicienne,* Paris, Les Belles Lettres, 1974.

Quine, W. V., *Mathematical Logic,* Harvard U. P., 1996.

Rank, Otto, *The Myth of the Birth of the Hero and other Writings,* New York, Vintage Books, 1964.

_______ *Le traumatisme de la naissance,* Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968.

Rastier, François, «Le silence de Saussure ou l'ontologie refusée», dans: *Saussure,* Paris, éditions de l'Herne, 2003.

Ribeiro, Aileen, *Facing Beauty,* Yale U. P., 2011.

Ruitenbeek, Hendrik M. (dir.), *Freud as we knew him,* Detroit, Wayne State University Press, 1973.

Sabourin, Pierre, *Ferenczi, paladin et grand vizir secret,* Éditions universitaires, 1985.

Safouan, Moustapha, *Jacques Lacan et la question de la formation des analystes,* Paris, Seuil, 1983.

_______ *Le transfert et le désir de l'analyste,* Paris, Seuil, 1988.

_______ *Le langage ordinaire et la différence sexuelle,* Paris, Odile Jacob, 2009.

_______ *La parole ou la mort, essai sur la division du sujet,* 2c édition, Paris, Seuil, 2010.

Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale,* Paris, Payot, 1974.

_______ *Écrits de linguistique générale,* Paris, Gallimard, 2002.

Schmitt, Carl, *Théologie politique,* Paris, éditions Gallimard, 1988.

Scilicet, n° 2/3, Paris, Seuil, 1970.

Sesé-Léger, Sylvie, *Mémoire d'une passion. Un parcours psychanalytique,* Paris, éditions Campagne Première, 2012.

Sibony, Daniel, *Le peuple «psy»,* Paris, Seuil, coll. points, 2007.

Soeur Jeanne des Anges, *Autobiographie,* suivi de *Jeanne des Anges* par Michel de Certeau, Grenoble, éditions Jérôme Million, 1990.

Taft, Jessie, *Otto Rank,* New York, Julian Press, 1958.

Tarski, Alfred, *Logique, sémantique, métamathématique,* Paris, Armand Colin, 1972.

Temps modernes (Les), n° 342, janvier 1975.

Todd, Emmanuel, *L'origine des systèmes familiaux,* Paris, Gallimard, Essais, 2011.

Tsvetaïeva, Marina et Rilke, Rainer Maria, *Est-ce que tu m'aimes encore? Correspondance,* Paris, Rivages poche, 2008.

Virgile, *L'Énéide,* traduction Paul Veyne, Les Belles Lettres, Albin Michel, 2012.

Wallerstein, Robert S., «*Perspectives on Psychoanalytic Training around the World,*» *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 59, part 4, 1978.

Weininger, Otto, *Sexe et caractère,* Lausanne, L'Âge d'homme, Essais, 1975.

Wittels, Fritz, *Sigmund Freud, l'homme, la doctrine, l'école,* PUF, 1999.

Xifaras, Mikhaïl, *La propriété. Étude de philosophie du droit,* Paris, PUF, 2004.

Zygouris, Radmila, «Stardust,» *Che vuoi?,* n° 15, 2001.

الفهرس

ـ ت ـ

- ث -

- ج -

- ح -

ـ غ ـ

ـ ف ـ

ـ ك ـ

سلسلة مشروع نقل المعارف

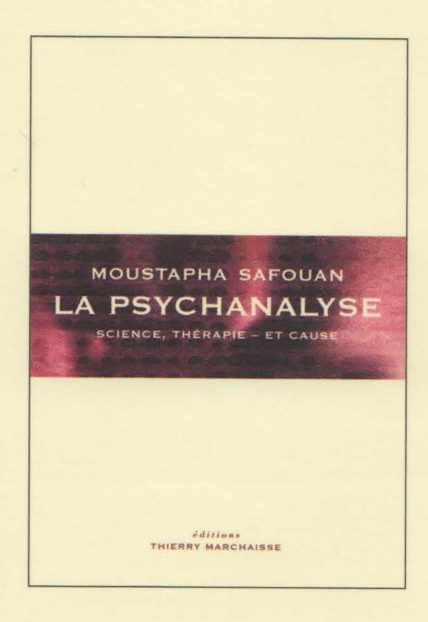
إشراف د. الطاهر لبيب

المؤلف

مصطفى صفوان: (الإسكندرية - 1921)
محلّل نفسي منذ 1949، ومن أوائل
من تابعوا تعليم لاكانْ الشهير.
ترجم إلى العربية كتاب فرويد
«تفسير الأحلام»، وانتشرت ترجمات
أعماله، ومنها، إلى العربيّة، «الكلام
أو الموت: مقالة في انقسام الذات».

المترجم

مصطفى حجازي: أستاذ الصحة النفسيّة
والإرشاد النفسي في الجامعة اللبنانية.
من ترجماته «معجم مصطلحات
التحليل النفسي».



13 دولارًا أو ما يعادلها

ISBN 978-99958-4-053-2









هيئة البحرين للثقافة و الآثار
Bahrain Authority for Culture & Antiquities

مشروع نقل المعارف
Knowledge Transfer Project